

Los apuntes etnológicos de Karl Marx



Transcritos, anotados
e introducidos por
Lawrence Krader



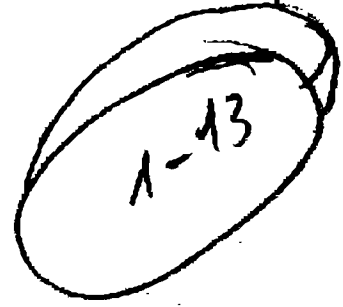
EDITORIAL

FABIO IGLESIAS



39(09).4 Mar.

Antropología



Traducción de
JOSÉ MARÍA RIPALDA

LOS APUNTES ETNOLOGICOS DE KARL MARX

Transcritos, anotados e introducidos por
LAWRENCE KRADER



EDITORIAL

PABLO IGLESIAS

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA



0700236577

XI
Sigo veintiuno
de España
Editores, sa

Primera edición, octubre de 1988

© Siglo XXI de España Editores, S. A.
Calle Plaza, 5. 28043 Madrid

En coedición con

© Editorial Pablo Iglesias
Monte Esquinza, 30. 28010 Madrid

Traducido de *The ethnological notebooks of Karl Marx*,
Assen, Van Gorcum & comp., 1972

© Lawrence Krader

Derechos reservados conforme a la ley

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

Diseño de la cubierta: Pedro Arjona

ISBN: 84-323-0646-0

Depósito legal: M. 35.071-1988

Compuesto en EFCA, S. A. Avda. Doctor Federico Rubio y Galí, 16. 28039 Madrid

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarza
Paracuellos de Jarama (Madrid)

A la memoria de Karl Korsch

INDICE

De la nota previa a la edición alemana	IX
Nota del traductor al castellano.....	X
INTRODUCCION	1
1. Los extractos de Marx sobre <i>La sociedad primitiva</i> de Morgan.....	13
2. Los extractos de Marx sobre <i>The Aryan village</i> de Phear	30
3. Los extractos de Marx sobre <i>Las instituciones primitivas</i> de Maine.....	32
4. Los extractos de Marx sobre los orígenes de la civilización de Lubbock.....	40
5. Relación de Engels con Marx y Morgan.....	41
6. Apéndice.....	48
Notas a la Introducción.....	53
I. EXTRACTOS DE MARX, TOMADOS DE LEWIS HENRY MORGAN, <i>ANCIENT SOCIETY</i>	71
II. EXTRACTOS DE MARX, TOMADOS DE JOHN BUDD PHEAR, <i>THE ARYAN VILLAGE</i>	211
III. EXTRACTOS DE MARX, TOMADOS DE HENRY SUMNER MAINE, <i>LECTURES ON THE EARLY HISTORY OF INSTITUTIONS</i>	249
IV. EXTRACTOS DE MARX, TOMADOS DE JOHN LUBBOCK, <i>THE ORIGIN OF CIVILISATIONS</i>	297
NOTAS	
Parte I	311
Parte II.....	314
Parte III	315
Parte IV.....	316
Notas bibliográficas de Marx en el cuaderno de extractos B 146.....	319
Índice de nombres	325
Cuadros en la Introducción	
1. Comentarios de Marx en los extractos de <i>Ancient society</i>	21
2. Interpolaciones de Marx en los extractos de Phear	32
3. Principales referencias de Engels a Morgan	42
4. Extractos de Morgan por Marx que cita Engels.....	43

DE LA NOTA PREVIA A LA EDICION ALEMANA

Marx, al preparar sus obras lo mismo que en sus estudios, ha llenado cientos de cuadernos de lectura con apuntes y comentarios. El Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis (IISG) en Amsterdam conserva en la actualidad los cuadernos escritos entre los años 1880 y 1882. En ellos se encierran los resultados de las investigaciones de Marx sobre el desarrollo humano (social y cultural). Objeto de estos cuadernos de lectura —el primero escrito en el invierno y primavera de 1880-1881, el segundo a fines del año 1882— son obras de contemporáneos. Se trata de evolucionistas decididos, que en la década de 1870 proseguían la línea teórica de Charles Darwin.

El primer cuaderno (IISG B 146) se ocupa, entre otros libros, de tres que se encuentran dentro de esa temática evolucionista:

- 1.º Lewis Henry Morgan, *Ancient society*, Nueva York, Londres, 1877. (*La sociedad primitiva*, Madrid, 1975). Friedrich Engels leyó estos apuntes de Marx para escribir su libro *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Hottingen, Zürich 1884. (*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, 1975.)
- 2.º Sir John Budd Phear, *The Aryan village in India and Ceylon*, Londres, 1880.
- 3.º Sir Henry Sumner Maine, *Lectures on the early history of institutions*, Londres, 1875. (*Las instituciones primitivas*, Madrid, s. a., 1890?)

El segundo cuaderno (IISG B 150) trata de la obra de Sir John Lubbock (Lord Avebury), *The origin of civilisation*, Londres, 1870. (*Los orígenes de la civilización*, Madrid, 1912; Madrid, 1888).

El original de Marx es políglota y comprime fuertemente el texto. Si bien los libros extractados se hallaban escritos en inglés, la sintaxis de los extractos es sobre todo alemana, rara vez inglesa; el vocabulario es en parte inglés, en parte alemán, lo que ha tenido su influencia sobre el contenido, y a veces también la forma, de una serie de expresiones. Por lo demás varias de las fuentes citadas por Morgan y Maine proceden de la antigüedad clásica y Marx las había leído y extractado en su lengua original (griego, respectivamente latín). Y como le eran directamente accesibles, estuvo en condiciones de corregir una cita de Homero o hablaba de «su» Platón (es decir, de la edición que él tenía de Platón).

L. K.

NOTA DEL TRADUCTOR AL CASTELLANO

La versión castellana se basa en la edición crítica por Lawrence Krader, *The ethnological notebooks of Karl Marx*, Van Gorcum, Assen, 1972. Pero ha tenido en cuenta la versión alemana, autorizada por el mismo Krader, a la hora de adoptar criterios de simplificación para la traducción del texto crítico, así como para la Introducción, reelaborada en la versión alemana *. Al igual que en ésta y en la edición crítica, las citas de los cuadernos de lectura aducidas por Krader en la Introducción y en las notas del editor se refieren a la paginación del manuscrito de Marx (señalada al margen de nuestro texto).

La versión en castellano ha adoptado además las siguientes normas:

1.º Marx usa indistintamente paréntesis () y corchetes [], aunque preferentemente emplea éstos para comentarios o añadidos personales en el texto extractado. Tanto la edición crítica como la traducción al alemán los emplean tal y como lo hizo el propio Marx. En la traducción castellana se halla homogeneizado el empleo de estos signos: los paréntesis y guiones corresponden a pasajes del texto extractado, los corchetes encuadran interpolaciones por y/o de Marx. De este modo se hace posible saber inmediatamente qué pasajes han sido interpolados por Marx.

Las grapas angulares <> señalan intervenciones del traductor (en 3 casos del editor, L. Krader), para completar textos gramaticalmente elípticos o incompletos. Cuando las grapas angulares encuadran un corchete <[> <]>, indican que se trata de una interpolación de Marx que éste no ha indicado gráficamente y que de otro modo podría pasar inadvertida.

Las rayas verticales al margen del texto reproducen simplificadaamente las marcas en el manuscrito de Marx.

2.º En la traducción de los textos extractados por Marx que disponen de una versión en castellano, me he atenido dentro de lo posible a las versiones ya existentes e indicado su paginación entre grapas angulares tras la paginación de la edición en inglés; v. g. (19<: 90>).

3.º Siglas de las obras de Marx y Engels, utilizadas corrientemente en la presente edición castellana:

MEW: *Karl Marx, Friedrich Engels. Werke*, 39 + 4 tomos, Berlín, 7.ª ed. (parcial). 1970.

OME: *Karl Marx, Friedrich Engels, Obras*, 68 + 1 tomos (en curso de publicación), Barcelona, 1976.

OE: *Karl Marx, Friedrich Engels. Obras escogidas*, 2 tomos, Madrid, Akal, 1975.

J. M. R.

* Suhrkamp, Francfort, 1976.

INTRODUCCION

Los cuadernos de lectura

El presente libro consta de los extractos y notas que Marx hizo al leer las obras de cuatro etnólogos contemporáneos: Lewis Henry Morgan, John Budd Phear, Sir Henry Sumner Maine y Sir John Lubbock (Lord Avebury). Marx se dedicó con gran intensidad a estas obras en los años 1880, 1881 y 1882; y continuó con los estudios etnológicos hasta que su muerte, acaecida en marzo de 1883, los dejó inacabados.

Especialmente extensos fueron los extractos que Marx hizo de la obra de Morgan; con ellos se combinaron sus estudios de Phear, Sohm, Maine y, un poco más tarde, Lubbock ¹. Nuestro trabajo se va a centrar sobre el conjunto de extractos integrado por los nombres Morgan, Phear, Maine y Lubbock. De todos modos tenemos en cuenta que el trabajo de Kovalevski sobre posesión comunitaria del suelo, extractado por Marx en 1879, debe ser considerado junto con estos materiales más tardíos; así lo aconsejan tanto su contenido como su cercanía temporal a ellos ². Los extractos de Morgan, Phear y Maine llenan un cuaderno de lectura junto con los de Money, Sohm y Hospitalier (véase nota 1). Los extractos de Lubbock se encuentran en un segundo cuaderno. A continuación trataremos de las relaciones que guarda el contenido de estos extractos entre sí y con el resto de la obra de Marx. La cuestión cronológica se halla tratada *ex profeso* en un apéndice al final de esta introducción.

Marx se ocupó tan intensa y continuadamente de obras de etnología en aquellos años que es de suponer que abrigaba el proyecto de escribir algo en este terreno. Marx pensaría en exponer los resultados de las investigaciones sobre Morgan —el que más le impresionó de todos—, así como sobre otros materiales etnográficos e históricos de los autores citados, amén de obras de Bancroft, Tylor, Bachofen, Niebuhr, Grote, Mommsen y otros autores citados en los cuadernos de lectura ³. (Para la relación de estos materiales con los referentes a cuestiones coloniales y a la tecnología agrícola, cf. el siguiente párrafo así como la nota 1). En cambio no está claro qué tipo de exposición habría elegido Marx para su trabajo. ¿Pensaba escribir un libro de etnología, o planeaba una obra sobre otro tema, en la que una parte estaría formada por los resultados de sus trabajos etnológicos? No se puede responder concluyentemente; la obra carecía aún de una figura precisa.

Por lo que se refiere al contenido de estos cuadernos de lectura, hasta ahora sólo disponíamos de un conocimiento *grosso modo* merced a la correspondencia de Marx y a las citas de Engels de los extractos que Marx había hecho de Morgan, junto con su aprovechamiento en *El origen de la familia* del mismo Engels. El texto completo de los cuadernos nos presenta en cambio el contexto de esas citas junto con otros comentarios de Marx y los materiales sobre los otros autores. De este modo nos son accesibles las opiniones de Marx sobre Morgan, Maine y otros autores contemporáneos, sobre la situación de la etnología entonces, sobre la evolución social, prehistoria e historia de la antigüedad, sobre fatalismo y determinismo histórico y evolutivo.

El cuaderno con los extractos de Morgan, Phear y Maine contiene además extrac-

tos del libro de Money sobre Java como colonia (véase nota 1). A continuación de los extractos de Lubbock figuran algunos apuntes de un artículo sobre el sistema financiero egipcio. El breve extracto de Hospitalier pudiera estar relacionado con un interés manifestado ya en abril-mayo de 1851 por la aplicación de la electricidad para aumentar la fertilidad del suelo, una idea que Marx había leído en el londinense *Economist* ⁴. No por eso deben ser tomados los cuadernos de lectura como una colección arbitraria de ocurrencias. En realidad son nudos en que coinciden líneas de pensamiento mutuamente imbricadas; estas líneas son reconocidas en diversas direcciones, quizá no según puntos de vista generales, pero sí al menos de acuerdo con intereses especiales. Los extractos parten del estudio de la sociedad primitiva, que conduce a la historia de la evolución de la humanidad y —a juzgar por el orden de sucesión— prosigue con los problemas del colonialismo y del progreso tecnológico en la agricultura. El presente estudio insiste en el lado etnológico del planteamiento; pero también perfila la vinculación inmanente de estas líneas de pensamiento a la vez que su relación con los problemas filosóficos y prácticos.

Marx tenía la costumbre de escribir cuadernos con extractos, apuntes y comentarios propios aquí y allá sobre los libros que leía. Así describía él mismo su forma de leer en una carta de 1868 a su hija Laura: «Soy una máquina, condenada a devorarlos [los libros], para arrojarlos después en otra forma al estercolero de la historia». Los libros cambiaban realmente en el proceso a que los sometía el trabajo de Marx y ya no podemos leer aquellos autores como lo habríamos hecho de no conocer los trabajos de Marx. Para preparar los propios trabajos, o bien acabados o —lo que no es menos significativo— incompletos, Marx llenó con extractos cientos de cuadernos. Cuando al morir Marx, Friedrich Engels se puso a trabajar en sus legajos inéditos, encontró algunos manuscritos en forma definitiva casi lista para su publicación. Los mejores ejemplos son en este caso los libros 2 y 3 de *El capital*. Incompletos quedaron el manuscrito de la obra en varios tomos *Teorías sobre la plusvalía*, así como los *Grundrisse*. Todavía menos elaborados se encontraban los cuadernos de lectura sobre etnología. Sin embargo no carecen de un cierto orden implícito; Marx reunió los más importantes en un cuaderno, eligiendo a la vez los temas que le parecían más importantes o interesantes. Al comienzo más bien se abstuvo de anotar; pero, a medida que fue avanzando en la lectura, sus comentarios se hicieron más precisos y extensos. Como ya se verá, este proceder tenía su método: los extractos de Morgan se hallan menos comentados, los de Maine más; por otra parte, si Marx comenzó con Morgan, es porque aquí encontró el sistema que más se acercaba a su propia perspectiva etnológica. Su crítica de Morgan es la más positiva y constructiva, la crítica de Maine la más negativa. Los extractos de Maine revisten especial significado, pues tienen más de Marx mismo; además un pasaje entre ellos es un *locus classicus* de ideas posteriores de Marx sobre la relación entre el Estado y la sociedad.

Los apuntes etnológicos encierran implícita e inmanentemente un método. Sin embargo nos presentan la idea de Marx sin elaborar, en el estado de alusiones a sus teorías. Esto ciertamente no sólo presenta un inconveniente, sino también la ventaja de que nos permite observar el método de trabajo de un gran pensador, asistiendo al desarrollo de sus ideas y de su formulación. A veces topamos con la formulación definitiva de un pensamiento; las demás veces tenemos que reducirnos a interpretar. Nuestro método de interpretación se propone como tarea la de trazar dos ejes, situando en su intersección los apuntes etnológicos.

El primer eje lo constituye la línea de desarrollo que siguió el pensamiento de

Marx desde sus primeras afirmaciones sobre problemas etnológicos en los escritos de la década de 1840. Las afirmaciones más representativas se hallan en los *Manuscritos de París* de 1844 y en *La ideología alemana*, sobre todo en el capítulo dedicado a Feuerbach, escrito en 1845. Los escritos posteriores de Marx contienen en los *Grundrisse* (1857-1858) y en *El capital* elementos de una antropología que si por una parte mantienen la continuidad con los escritos anteriores, por la otra indican una ruptura con ellos. En varios análisis he tratado de demostrar tanto la discontinuidad como la continuidad de las concepciones fundamentales de Marx ⁵. La antropología de Marx pasó de ser en los escritos primeros una antropología filosófica —en la que la orientación empírico-etnológica tenía una importancia reducida—, a una etnología empírica, a la vez revolucionaria y evolucionista, en la que el elemento antropológico-filosófico tenía poco peso. Por otra parte esta antropología revolucionaria no sólo prosigue las posiciones originarias de su antropología filosófica, sino que también las extiende y profundiza ⁶. La nueva antropología puede resumirse en las siguientes tesis:

1) La especie humana es parte del orden *natural*; no hay nada en el hombre que se encuentre fuera de ese orden. La idea de que la condición humana no es verificable empírica, material o científicamente, es una fantasía. No hay causas objetivas ni subjetivas para separar a la humanidad del resto de la naturaleza.

2) El hombre es por naturaleza un ser *social*. La vida en la sociedad humana configura la constitución y funciones de la especie humana, en dependencia de las relaciones sociales dentro de una sociedad determinada; fuera de estas relaciones no hay existencia ninguna. Cada ser humano individual es un nexo de relaciones sociales, del mismo modo que la sociedad es un nexo de relaciones individuales.

3) A partir de una existencia animal anterior, la especie humana se ha desarrollado hasta alcanzar su forma y funciones actuales por medio de un *trabajo* en la sociedad primero basto, luego más complejo y diestro.

4) La especie humana es la única que se ha *producido a sí misma* mediante el perfeccionamiento de las virtualidades evolutivas inherentes naturalmente a la figura humana, las manos y el cerebro.

5) A la dialéctica de la continuidad con el orden natural se le opone su negación, la discontinuidad con el orden natural. La *mediación interpuesta* de trabajo y obra del hombre nos ha enajenado a nuestro medio natural.

6) A. El proceso del trabajo es el intercambio material con la naturaleza y los resultados de este proceso se hallan contenidos en la *cultura* de la especie humana. La cultura de la humanidad, a la vez que abarca el campo por el que entramos en contacto con el medio natural, configura el campo en el que trabajamos por nuestro sustento. La cultura en su totalidad es el instrumento con el que trabajamos la naturaleza fuera de nosotros y en nosotros. Es el instrumento de nuestro trabajo y su campo de aplicación es el mismo ámbito cultural.

B. El grado de *enajenación* en que se encuentra la humanidad frente a la naturaleza se mide por la distancia que nosotros tomamos, es decir por el grado de intervención cultural en la relación entre la sociedad humana y la naturaleza.

7) A. La *enajenación* de la humanidad frente a la naturaleza es un distanciamiento *actual*. Sin embargo *potencialmente* la especie humana es una misma cosa con la naturaleza, como fue el caso en nuestro pasado animal.

B. La dialéctica de la relación actual y potencial con la naturaleza es el objeto de nuestro saber humano, actualmente tan separado del saber natural como la especie

humana lo está de la naturaleza. Esta es la primera enajenación que debe ser superada. Es la *enajenación primaria* de los primigenios habitantes humanos del planeta, que, por interposición de la mediación cultural, se separaron a sí mismos de su medio natural.

8) La especie humana no se halla en un estado definitivo, sino que es capaz de transformación. La vida anterior de los hombres en una comunidad se ha transformado en una vida dentro de una sociedad de clases antagónicas. La enajenación primaria de la humanidad en la sociedad es la condición necesaria de este cambio. La *enajenación secundaria*, por tanto, representa en la historia humana un factor derivado, no primario; no es una fuerza de por sí.

9) A. El individuo humano pertenecía antaño a una comunidad, de la cual se separó primero el rico y poderoso, al acumular el plusproducto en su propio interés privado. La sociedad productora de plusvalía generó los primeros intereses de clase y los primeros individuos, los *individuos de clase*, con conciencia de su posición privilegiada. Separados del todo, se pusieron a defender su interés privado, de modo que la sociedad se encontró dividida entre el ámbito público y el privado. Los inmediatos productores del plusproducto no desarrollaron su individualidad hasta que se disolvieron las comunidades que formaban.

B. La producción de plusvalía y su desigual reparto ha dividido la sociedad en *clases* mutuamente antagónicas, cuyas relaciones entre sí y con el todo social se hallan determinadas por sus relaciones con este plusproducto y su distribución. **La acumulación de propiedad es un resultado de la producción de esta plusvalía en la sociedad y de su desigual e injusto reparto. La posesión y su acumulación son algo secundario, derivado, en una palabra: formal. El proceso de la producción en la sociedad y el reparto de este producto social son los determinantes primarios en la formación de clases sociales y en sus relaciones recíprocas.**

10) **La comunidad primigenia, formada por iguales, es la *forma* revolucionaria de la sociedad, forma que recibirá un nuevo contenido tras la mutación histórica que ha experimentado la humanidad y una vez que haya sido superada la explotación en forma de esclavitud, servidumbre y capitalismo.**

11) Los inmediatos productores, que pertenecen a la clase explotada en sus diversas formas y, en vez de medios de producción, sólo poseen su propia mano de obra para venderla, constituyen una clase que lleva en sí misma el germen de la sociedad futura. La parte se convierte en el todo por un acto revolucionario: un giro total de la sociedad existente. Su misma transformación convierte al pasado en el futuro, pasa a ser otra cosa distinta de lo que había sido hasta entonces, se escribe de nuevo. Sólo por eso es posible el *socialismo*.

Antropología e historia

La evolución social de la humanidad fue el tema dominante de la antropología en la segunda mitad del siglo XIX. Las otras disciplinas se orientaron por las autoridades en este campo, los antropólogos evolucionistas E. B. Tylor, L. H. Morgan y John Lubbock. La perspectiva antropológica es en este contexto la de la antropología cultural y no la de la biología humana o la antropología biológica. Se basa en testimonios sobre relaciones humanas, *facta et acta*, que van mucho más allá de lo que alcanza la historia escrita y abarcan muchos más pueblos que los que poseen una his-

toria escrita. Como para Marx la perspectiva antropológica era de gran importancia, se ocupó durante mucho tiempo y repetidas veces de los escritos de Morgan, Lubbock, Maine, Phear y Tylor.

No hay que pensar por ello que la perspectiva antropológica quedara así aislada; al contrario, se hallaba vinculada con la historia de la humanidad, definida por Marx como la historia de las luchas de clases. Engels limitó ésta posteriormente a la historia escrita, es decir, a la historia de la sociedad civil o política. Lo mismo que hay un lazo de unión entre la humanidad en general y la sociedad civil en especial, así lo hay también entre antropología e historia. La sociedad humana en general se halla a la vez en continuidad y discontinuidad con la sociedad civil. La sociedad civil comparte sus rasgos fundamentales con la sociedad en general; pero a la vez se distingue de ella en algunos rasgos esenciales. Las sociedades humanas presentan entre ellas mayores diferencias que las que distinguen a sociedades animales de la misma especie; todas las sociedades humanas comparten —aparte de su variabilidad— ciertos elementos de organización interna así como una duración que abarca generaciones y generaciones.

La perspectiva antropológica se sirve de estas categorías, aplicables a toda la humanidad, desde la perspectiva de su transformación evolutiva a largo plazo; pero se mantiene a un nivel general, teórico y abstracto. En cambio la perspectiva histórica es a la vez abstracta y concreta, y en este sentido guarda con la perspectiva antropológica a la vez continuidad y discontinuidad. En el ámbito de la perspectiva antropológica se plantea la cuestión teórica: ¿cómo es posible el socialismo? Los extractos y comentarios de Marx a las obras de Morgan y Maine son en este contexto de capital importancia. El aspecto antropológico del problema suministra los datos de la variabilidad humana, que demuestran que no hay nada firme o definitivo: todo es acomodación y transformación. Este es el juicio negativo. Positivas son en cambio las pruebas que aportan los antropólogos sobre instituciones humanas cooperativas así como sobre relaciones de trabajo comunales y colectivas en la sociedad. Con todo, la transición de los factores negativos a los positivos, fundamental para la posibilidad del socialismo, no pasa de ser una abstracción. Únicamente señala que es posible lo opuesto a la concreción de la competencia individual, al comportamiento libre e incontrolado del mercado y a la ideología individualista del capitalismo. La transición al polo opuesto del preciso momento histórico del capitalismo se deriva de la lucha práctica con éste. La historia escrita suministra las pruebas del aspecto abstracto y del aspecto concreto en esta contraposición. Cuanto más lejos se halle la oposición real, tanto mayor será la tendencia a la teoría y la posibilidad. La evolución antropológica se halla en una continuidad sin cesuras con la evolución histórica. Por otro lado, esta continuidad se interrumpe en un punto preciso, cuando aparecen nuevos elementos, sobre todo la lucha de clases y el Estado.

En los apuntes etnológicos Marx trató de *la dialéctica de continuidad y discontinuidad entre antropología e historia*. Muchas recensiones se han referido a esta dialéctica, pero no siempre con la debida precisión. M. Höfer (*Referateblatt Philosophie*, Reihe E. 10, 1974), uno de los que han percibido esta dialéctica, se ocupa de la perspectiva antropológica de mi interpretación; pero omite el aspecto histórico. Los *Apuntes etnológicos* en cambio —tanto la Introducción como el texto— no tratan el problema de la ciencia humana desde un punto de vista antropológico sino dialécticamente. El problema que tratan es el de la dialéctica entre antropología e historia, la transición entre una y otra, la continuidad y discontinuidad de la relación entre ambas; es el proceso de desarrollo de las relaciones político-económicas del trabajo en

la sociedad, del intercambio de mercancías y del valor. El problema es tratado teóricamente, como corresponde a la índole de su material. Por lo demás el análisis del origen del Estado requiere un material más amplio que el que se hallaba a disposición en 1880. De todos modos el lector podrá encontrar en esos apuntes una de las observaciones más importantes y extensas que Marx ha hecho sobre el tema. De otra parte la discusión del tema por Marx se encuentra limitada por la misma naturaleza del material. L. H. Morgan y H. S. Maine se limitaron en sus respectivas teorías a considerar los grupos de parentesco en la transición de la sociedad primitiva a la sociedad burguesa como estadios de la evolución. Morgan tenía a la gens por la unidad de parentesco, Maine la gran familia. Por consiguiente la disolución de las antiguas gentes habría sido el motor de la historia.

En el sistema de Marx se encuentra, sin embargo, otro proceso más de transición entre la sociedad primitiva y la sociedad burguesa. En otra obra (*The Asiatic mode of production*, Assen, Van Gorcum, 1975) he planteado el problema de la disolución de una comunidad primitiva cuya cohesión no proviene de los lazos de parentesco. En este caso la comunidad primitiva, así la comunidad constituida por un poblado, es concebida como unidad de vecindad y no de linaje. En esta obra no será tematizada la relación entre la gens y la comunidad aldeana. Lo único que quiero notar aquí brevemente es lo siguiente. El motor de la historia en la transición de la economía primitiva a la economía política y de la sociedad primitiva a la sociedad civil es el proceso de disolución de todas estas formas: la gens, la comunidad, incluidas tanto la comunidad aldeana como otras de que no hemos hablado, por ejemplo la asociación (corporación, federación), etc. Como se verá en la presente obra, esa *disolución se debe a la producción de un excedente social y de plusvalía mediante intercambio de mercancías entre las comunidades*. La forma más simple de excedente producido en la sociedad es un impuesto en forma de plustrabajo. Aquí se halla una de las bases del Estado, a cuya dilucidación trata de servir la presente obra.

Los extractos etnológicos de Marx muestran cuál era la orientación de su pensamiento y las cuestiones fundamentales a que se dedicó su investigación sobre la evolución humana y la historia de las sociedades primitivas y civilizadas. Estos cuadernos de apuntes tienen una importancia especial, primero porque permiten seguir la evolución de las ideas de Marx en un terreno en el que nos ha dejado pocos apuntes aparte de éstos; y, segundo, porque esas ideas han debido ser tomadas de trabajos orientados a otros temas o bien cotejadas con las de su coautor Friedrich Engels. No sólo son importantes para estudiar las sociedades antiguas o primitivas, sino también de cara a problemas actuales de la historia —evolución y revolución de la sociedad—, al socialismo, la ciencia y la filosofía. Por eso es importante que se hagan directamente accesibles al público.

Todos los etnólogos de que se ocupa Marx en estos cuadernos de apuntes, eran evolucionistas. Ahora bien, no todos los etnólogos de entonces eran evolucionistas; de modo que la elección por Marx de a quién leer y extractar era por sí misma significativa. Marx tomó ideas evolucionistas, también a veces se opuso enérgicamente a ellas; en ambos casos el marco de referencia era para él evolucionista. De ahí que debamos detenernos un momento en esta doctrina.

Evolución quiere decir cambio natural mediante desarrollo a lo largo de un eje temporal; una forma inicialmente simple, pero que encierra potencialmente una es-

estructura más compleja, alcanza con el tiempo lo que le es inmanente y se hallaba en ella implícito; la forma posterior vale como la forma superior. Los autores partidarios de esta concepción caracterizaron el desarrollo de la humanidad, de la sociedad humana y de la cultura como un progreso constante desde los más antiguos tiempos conocidos hasta su propio presente, desde los remotos comienzos de la humanidad hasta niveles cada vez más complejos; el objetivo al que se encaminaba la evolución de la humanidad era para ellos su propia civilización. En el sentido de esta definición esos autores constituían una escuela. No la constituían en cambio en otro sentido, pues les separaban divergencias fundamentales y ellos mismos no se habrían considerado como una escuela. De todos modos compartían a grandes rasgos concepciones evolutivas que incluían la ciencia de la geología así como la historia natural de los animales y de la vegetación. Y no eran éstas sus únicas coincidencias básicas. La evolución era para ellos un movimiento en el tiempo, que traza una línea de desarrollo. Para unos esta línea era una trayectoria, para otros una espiral, otros veían en ella la transición de un estado a otro; pero todos compartían la idea de que la evolución es un movimiento a lo largo de un lapso de tiempo. En vez de hablar de la evolución de los individuos, lo hicieron de fenómenos generales como, por ejemplo, las especies biológicas o la corteza terrestre. Las unidades cronológicas de medida variaban con el objeto específico; si éste era biológico, su evolución se medía en milenios. El movimiento se desliza en una sola dirección, es irreversible.

De acuerdo con esta concepción, el desarrollo de la especie humana no se distingue del de cualquier otra. Las especies no son estáticas, sino que se hallan sometidas al cambio en virtud de sus propias fuerzas inmanentes. En cualquier caso el resultado puede tomar una o muchas formas, la evolución puede ser unilineal o multilineal. En este sentido los evolucionistas a que nos referimos, entre los etnólogos, partían de presupuestos comunes. Para ellos el hombre ya no era un ser privilegiado dentro del cosmos, sino una parte de la naturaleza. Como naturalistas que eran todos, los evolucionistas reconocieron en la evolución únicamente fuerzas naturales, rechazando las sobrenaturales. Y los etnólogos, al adoptar la posición de los naturalistas, se distanciaron del objeto específico de su ciencia. Era el tiempo en que el historiador francés Hippolyte Taine practicó el estudio de la humanidad desde el mismo punto de vista que si estudiase las hormigas. Lo curioso es que este distanciamiento de su inmediato contexto social apenas incidió en el sentido crítico de estos hombres, quizá con la excepción de Lewis Henry Morgan.

La evolución fue el gran tema con el que el pensamiento del siglo XIX trató de superar la separación entre la naturaleza y el hombre. La idea de una diferencia continuada entre hombre y naturaleza, desde el pensamiento bíblico y heleno hasta el siglo XVIII, no podía seguir siendo sostenida: el hombre no es la imagen y semejanza de Dios. La concepción dominante de una especie estática, inmutable había determinado aún en el siglo XVIII la obra del gran biólogo sueco Linné, quien formuló la ciencia moderna de la clasificación de las formas de vida. Ahora fue sustituida por el saber evolutivo. La teología había dejado de ser el canon para decidir el lugar de la humanidad en el cosmos. Las transformaciones de la sociedad occidental capitalista entre los siglos XVI y XIX eligieron sus jueces en estas cuestiones dentro de la geología, zoología y etnología. A mediados del siglo XIX Charles Darwin, junto con sus colegas Thomas Henry Huxley y Alfred R. Wallace, y las aportaciones de Herbert Spencer, formularon la teoría de la evolución biológica, dominante en nuestro siglo. La victoria de Huxley sobre el clero inglés, en la década de 1860, causó sensación; pero

fue una victoria fácil, los datos estaban falseados: los jefes de la Iglesia anglicana eran antifundamentalistas, convencidos del progreso humano. Ciertamente que en la ciencia la posición de los evolucionistas era todo menos universalmente aceptada. Alrededor del especialista francés en prehistoria Cuvier y del biólogo suizo-americano Louis Agassiz se constituyeron en el siglo XIX centros de pensamiento antievolucionista. También el alemán Adolph Bastian, un etnólogo, se mantuvo aparte de los evolucionistas.

Marx y los etnólogos cuyas obras extractó, compartían la opinión de que el hombre se produce a sí mismo, de que la humanidad se halla sometida al producto de su propia actividad y desarrollo orgánico. No sólo el organismo humano se halla en proceso de evolución, sino que nosotros, la especie humana, producimos con nuestras actividades un mundo cultural sometido al mismo desarrollo y a las mismas leyes de ese desarrollo. La posición de la humanidad en el orden natural es igual que la de otras especies y sin embargo especial. Las escuelas de la evolución a finales del siglo XIX eran optimistas con respecto al progreso humano y natural. Según se pensaba, la humanidad, por una parte, ha progresado merced a su propio esfuerzo; pero por la otra el desarrollo de las capacidades humanas de habilidad técnica y razón consciente está sometido a la ley de la naturaleza, es inconsciente, indeterminado y se halla fuera de nuestro control. Ese desarrollo es lo contrario de una evolución teleológica. Ni los darwinistas⁷ ni los etnólogos de profesión evolucionista creían que el actual sea el estado final, decretado por Dios, como había respondido el deísmo al rechazo de todo plan que hacía el evolucionismo a fines del siglo XIX. Además se hallaban convencidos de que la sociedad humana presenta los mismos esquemas de organización que el orden natural. Esto valía tanto para Auguste Comte en Francia, Herbert Spencer en Inglaterra y la generación que siguió inmediatamente a Darwin —sobre todo Paul Lilienfeld, A. Schaeffle, J. Novicow— como para Maine y Morgan. Spencer elaboró esta idea pensando que el desarrollo de funciones orgánicas cada vez más especializadas, que había llevado del sistema nervioso del gusano al cerebro especializado del hombre, habría seguido el mismo curso que la división cada vez más compleja del trabajo en la sociedad humana.

La dialéctica de la enajenación del hombre frente a la naturaleza y su unificación fueron concebidas por Marx primero filosóficamente en simultánea continuidad y oposición con Hegel. Luego los estudios etnológicos dieron a esa dialéctica una orientación empírica; con ello Marx pasó de una antropología filosófica a una etnología empírica, que le ocupó desde la década de 1840 hasta su muerte. Su fundamentación empírica y materialista de la etnología se apoyaba tanto en Darwin y sus discípulos como en Morgan y Maine. Pero a la vez se opuso a la doctrina utópica de un progreso evolucionista general de la humanidad, de la sociedad humana, que profesaban los etnólogos. Tanto la doctrina positivista de Auguste Comte y la doctrina utilitarista de Jeremy Bentham y John Stuart Mill como, por otra parte, la concepción utópica del socialismo representada por Saint-Simon y sus sucesores eran tan insuficientes en cuanto proyectos críticos para la sociedad como en sus análisis sociales y económicos. Marx asumió la concepción de Darwin, quien —como pensaba Marx— estaba convencido de que ni la ley natural ni la humanidad obedecen de ningún modo a una tendencia teleológica cuya finalidad podamos determinar⁸.

Marx tuvo la idea crítica —idea que sin embargo no desarrolló del todo— de que son mecanismos específicos, observables empíricamente, los que hacen que el hombre avance de las formas inferiores de vida social a formas superiores; y en parte for-

muló criterios objetivos para determinar las relaciones que median de inferior a superior: acumulación de propiedad, colonización de un territorio, disolución de los vínculos de parentesco, que fueron la base primera y dominante de la unidad social; también la teoría de Maine sobre la transición de la sociedad y de las relaciones de derecho del *status* al contrato se halla entre esos criterios. Los criterios de Morgan y Maine para distinguir niveles superiores de inferiores eran en parte de carácter biológico: la endogamia era según ellos «insana», la reproducción exogámica entre grandes grupos más recomendable que la que se realiza dentro de un grupo pequeño. Algunos de los criterios de Morgan eran de tipo moral: la mujer debe ser equiparada al hombre, cosa que no ocurre en algunos sistemas de familia, mientras que la antigua gens era para él un modelo de democracia y hermandad.

A lo que en ningún caso llegaron los contemporáneos de Marx fue a criticar las instituciones sociales de entonces, pese a haber descubierto su etiología genética. Morgan no había nombrado medio ninguno para superar las barreras y deformaciones de la institución social de la propiedad. Confiaba en el progreso y abrigaba una optimista confianza en la capacidad del hombre por superar sus actuales limitaciones. Ciertamente Lubbock, Maine, Morgan y, en la siguiente generación, Sir J. G. Frazer, percibieron el salvajismo y la barbarie que se agazapaban tras la máscara civilizada del europeo. Marx vio en esta anagnórisis el signo de que el hombre moderno posee en su conducta un componente arcaico comunal, que mantiene arraigado en su ser social un factor democrático e igualitario. La comparación con el pasado era para él algo básico a la hora de criticar la actual situación civilizada. En cambio la crítica que Morgan hacía a la civilización moderna era utópica, es decir ambigua, puesto que no llegaba a especificarla. La comparación con los salvajes sirvió para él, como para los otros etnólogos, de medida para la enorme distancia que había tomado el civilizado frente a su tosco pasado, y con ello servía a la vez de motivo para la autolatría.

En opinión de Marx el estado de civilización es limitado y contradictorio; su crítica se halla vinculada a la praxis revolucionaria como primer paso para superar su limitación y contradictoriedad tanto internas como externas. Por otra parte sólo este estado nos ofrece la posibilidad de superar sus límites inmanentes y el desgarramiento social. Los materiales etnológicos permitían determinar la evolución y su dimensión temporal documentando sus diversos niveles y orientación general. En esos materiales se podía seguir la transformación corespondiente de la constitución corporal y la naturaleza del hombre a la vez que las posibilidades humanas ya realizadas y actualizadas. En cambio decían poco a la hora de entender con precisión la transición de un nivel al otro. La teoría de la evolución interesó a Marx por sí misma, pues suministraba tanto la base científica para determinar la deformación que imponía a la humanidad la época capitalista, como un instrumento para superarla. Excepto Morgan, de cuyos límites hablaremos más adelante, ningún partidario de la escuela evolucionista escribió entonces algo importante sobre la deformación a que se halla sometido el hombre bajo la civilización.

En la generación de Darwin los positivistas a lo Comte desplegaron un culto del progreso, al que los darwinistas, pese a la concepción globalmente antiteleológica de Darwin, no supieron resistir. Las concepciones de T. H. Huxley, Lubbock, Maine, Morgan, Phear y Kovalesvski no valían mucho a este respecto, ya que no vieron cómo trasladar al orden cultural los mecanismos selectivos del orden natural en la lucha por la existencia. Si Marx puso en cuestión la doctrina del «organismo social», fue precisamente porque de una parte carecía de referencia a un preciso contexto concreto de

datos científicos y, de otra, pese a presentarse como base de un progreso sin teleología, no se refería a actos humanos precisos. Si esta concepción situaba el progreso fuera del ámbito humano, no era sólo a falta de datos y teorías; si era incapaz de explicar la relación del progreso con el ámbito humano, era también porque dejaba en el aire cuál es la posición de la cultura dentro del orden de la naturaleza. La reciente distinción de J. Bury y otros entre providencia y progreso es atractiva a primera vista, ya que el primer concepto supone, a diferencia del segundo, una acción divina⁹. Con todo, ese progreso no se halla en una adecuada relación con lo que el hombre hace y sabe; la disposición general al progreso se halla para estos pensadores del siglo XX, lo mismo que para los del XIX, tan fuera del control humano como lo estuvo la acción de la providencia para el siglo XVII. Esa concepción abstracta introduce en el orden de la naturaleza el progreso, igual que el pensamiento místico había introducido la providencia. La mística encierra la abstracción igual que los órdenes abstractos encierran la mística, y ni progreso ni providencia se hallan en relación directa con los procesos propiamente naturales.

En los años 1841-1846 Marx formuló una serie de tesis de antropología filosófica. La problemática cada vez más concreta de sus trabajos, su actividad revolucionaria hacia 1848 y su conclusión de que la anatomía de la sociedad burguesa debe ser buscada en la economía política¹⁰ convirtieron en empírica su concepción de la antropología. Sus estudios en el Museo Británico, constantemente repetidos sobre todo en los años 1879-1882, fueron totalmente empíricos. Su actitud frente a la antropología filosófica y empírica forma parte del debate sobre la continuidad o discontinuidad de su pensamiento, Auguste Cornu defendiendo la discontinuidad, Georg Lukács y Jean Hyppolite la continuidad. Karl Korsch ha hablado de una cesura en la continuidad, marcada por la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*; pero, como esta obra pertenece a 1843, o sea varios años antes de que Marx comenzase sus estudios económicos en base a su anatomía de la sociedad burguesa, en realidad se trata de un argumento a favor de la continuidad y sólo en apariencia de una variante de la tesis de la discontinuidad.

Marx trató del desarrollo de la economía y la sociedad entre los pueblos primitivos en dos secciones dedicadas en los *Grundrisse* al estado originario del hombre¹¹, para volver brevemente sobre el tema en la *Crítica de la economía política* de 1859. En el capítulo V de *El capital*, que trata de la división social del trabajo, presentó la producción primitiva en su oposición con la producción capitalista¹². Los problemas abordados por Marx en los años 1841-1846 no sufrieron cambios esenciales en el período 1857-1867 —durante la composición de los *Grundrisse* y *El capital*— y se mantuvieron incluso en la fase de 1879-1882, cuando Marx realizó sus estudios etnológicos sistemáticos. En cambio el método se hizo cada vez más concreto: analizó el desarrollo de la sociedad civil, los intereses de las clases económicas y sus antagonismos, la historia evolutiva de las instituciones colectivas campesinas, las relaciones entre la familia y la sociedad civilizada, entre Estado y sociedad, entre la división social del trabajo y las formas sin especializar de éste¹³. En los *Grundrisse* y en *El capital* el primitivo aparece como una categoría y sus espontáneas relaciones sirven, en su abstracción, para representar la concreción de la economía capitalista oponiéndose a ella. Los pueblos primitivos no son tomados cada uno de por sí; los únicos a que Marx se refiere específicamente son la India, China, Grecia, Roma, países de la Europa moderna y América. La concreción tiene lugar más tarde, en los extractos etnológicos de los años 1879-1882.

Los estudios etnológicos de Marx se hallaban por una parte en conexión con sus estudios sobre la comunidad campesina, es decir, con la cuestión del suelo y los labradores como tema histórico a la vez que actual; por otra parte se relacionaban con el problema de las aplicaciones agrícolas de la ciencia y la tecnología. En las décadas de 1850 y 1860 había escrito sobre los principados danubianos y sobre temas orientales, referentes sobre todo a la India y China. Sus estudios sobre las comunas campesinas eslavas, germánicas, irlandesas y sudasiáticas, y sobre la historia de estas regiones, habían sido citados junto con datos etnológicos de autores antiguos en los *Grundrisse*, en la *Crítica* de 1859 y en *El capital*. Esos estudios se hallan aprovechados más extensamente en los extractos de las décadas de 1870 y 1880. Fue en el epistolario con Vera Zasulič¹⁴ donde Marx mostró cuál era concretamente su interés en estos temas; el problema histórico de la comuna campesina en Rusia y sus relaciones sociales internas, tan sumamente vitales, le era familiar: en las cercanías de Tréveris, su patria chica, existía aún en su tiempo una comunidad así. La comunidad campesina se basaba en actividades colectivas, cuyo fin social no era en primera línea la acumulación de propiedad privada. Al contrario, lo característico de estas comunidades era la inmanente vinculación de moral social y ética comunal colectiva así como la indivisión entre ámbito privado y público. Según Marx, los pueblos eslavos y otros con un alto porcentaje de comunidades e instituciones campesinas no tenían necesariamente que atravesar el proceso del capitalismo. Esta tesis iba contra el fatalismo histórico y, en general, contra el historicismo y diversos determinismos históricos. Los estudios etnológicos de los años 1879-1882 trataban de los Estados antiguos y de las comunidades y sociedades tribales tanto arcaicas como modernas. La categoría de Morgan «sociedad gentilicia» la entendía Marx como interpretación de una institución concreta, a la vez que, desde un punto de vista abstracto, como estadio del progreso evolutivo. De esta categoría, puesta en relación con las comunidades campesinas, tomó Marx el modelo de una sociedad que, en vez de concentrarse en el esfuerzo por adquirir riqueza personal y privada, desarrollara instituciones colectivas de propiedad.

Como expusieron Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*, las instituciones humanas más venerables, las formas sociales de la familia y el Estado, las instituciones de la fe y la adoración son completamente perecederas. La doctrina evolucionista hacía además posible la explicación del desigual desarrollo del progreso humano: la evolución puede ser entendida como una línea. Si se divide la línea en secciones de igual longitud, digamos de cien años cada una, se encontrará que en determinadas secciones el cambio es mínimo. Si tomamos por ejemplo el grado de transformación social en Europa occidental entre 1600 y 1700, veremos que —pese a las guerras de religión, a la guerra de los Treinta Años o a la pasajera caída de la monarquía inglesa— evidentemente no hubo un gran cambio social. La forma de la sociedad al final del período elegido no era esencialmente distinta de la que había al comienzo. Si en cambio comparamos el período 1450-1550 con los cien años anteriores en la misma parte del mundo, descubrimos un cambio decisivo, que encierra los primeros comienzos del capitalismo, el descubrimiento del Nuevo Mundo y las rutas marítimas de India y la China, la generalización del moderno sistema de los Estados nacionales. Los períodos caracterizados por la lentitud de sus transformaciones alternan con otros de cambios rápidos. Este esquema, que fue útil y realmente encerraba una teoría explicativa de la alternancia de cambio rápido y lento, no es sino la teoría combinada de evolución y revolución en la sociedad.

La historia de la humanidad, tal y como se muestra en los escritos evolucionistas contemporáneos de Marx, describe el creciente poder de regulación y control que ejercen las sociedades humanas sobre su entorno natural, el paso de la dependencia de la caza, pesca y recolección de plantas silvestres a la agricultura, de las pieles para protegerse del frío al vestido. Pero, aunque esta concepción se hallaba así fundamentada materialmente, la tesis de Marx en *El capital* fue que lo que correspondía a todo el conjunto de la sociedad le había sido quitado por una parte de ella, los capitalistas, en su propio interés privado. Carecíamos por tanto de demostración de un progreso moral, de un interés creciente —individual y colectivo— por el prójimo. La era capitalista, cuyo apogeo era contemporáneo de la crítica de la economía y la sociedad por Marx, se caracterizaba por el individualismo y el egoísmo incontrolados, predicados como una seudofilosofía de la sociedad y la política.

Sin embargo la teoría de la evolución llevaba en sí el germen de una teoría de la revolución, de la brusca transformación y cambio y de los cambios de ritmo en el desarrollo. Sin duda se encontraban en ella elementos de una doctrina que pudiera tranquilizar y confirmar a las mayores potencias colonialistas. Y de hecho estas potencias sacaron provecho de lo que afirmaban evolucionistas como Morgan, Maine, Lubbock y Phear, a saber que diversos pueblos se encontraban en diferentes niveles de desarrollo de la línea evolutiva, a cuya cabeza se encontraban esas grandes potencias del siglo XIX. Algunos evolucionistas trataron de demostrar que los países avanzados introducirían por conquista y dominación de los países atrasados precisamente las instituciones que pondrían en la vía del progreso a los que habían quedado rezagados. Maine sostuvo esta posición liberal. Otros, el conde Gobineau y Houston Chamberlain, sostenían que los europeos eran una raza llamada a dominar sobre las otras, de modo que los que dominaran a los europeos obrarían por el derecho de una superioridad innata. También estos autores procedían del evolucionismo. Marx tuvo que buscar su camino entre ambas posiciones.

La relación de Marx y Engels con la etnología no es sencilla. En otro lugar ¹⁵ he expuesto a nivel general la dialéctica de la relación entre Marx y Engels. Aquí trataré de ella en lo que respecta a las teorías y escritos etnológicos. Marxistas ortodoxos y heterodoxos han sostenido la opinión de que Marx y Engels eran uno solo. El tema fue discutido en la década de 1920 por Karl Korsch, Georg Lukács, Bela Fogarasi y J. Revai, pero sin resultado, ya que la antítesis en que culminó la disputa fue la de ortodoxia-heterodoxia o la de fe y saber. En tanto se trata de una cuestión de la historia pasada, es mejor dejarla aparte. El problema que nos afecta es el de la dialéctica de teoría y praxis. En la praxis de Marx y Engels, en el golpe que asestaron al capitalismo con la organización del partido comunista en 1848, dirigiendo sus actividades y escribiendo su *Manifiesto*, eran una misma persona —en el sentido jurídico de la palabra— y un solo hombre con quienes compartían su causa. También eran una «persona», cuando, tras organizar la International Working Men's Association, dirigieron sus actividades en la década de 1860; y también lo fueron en la de 1840, cuando criticaron al unísono las vagas tendencias socialistas entre los liberales y radicales alemanes, como quedó expresado en una obra común, *La sagrada familia*. Por otra parte se distinguían y separaban tanto más cuanto más se alejaban sus obras y los estudios relacionados con ellas de la práctica hacia la teoría. Engels fue el primero en reconocer la diferencia en las dotes teóricas, más profundas y amplias en Marx que en Engels; y así lo admiten los biógrafos de la tradición socialista que admiraban a ambos: F. Mehring, G. Mayer y otros. Los factores de su praxis y de su teo-

ría deben ser vistos por tanto como dialécticamente comunes y a la vez divergentes.

Cuando en 1972 publiqué tan exacta y fielmente como era posible la transcripción de los extractos y notas de Marx ahora traducidos al castellano, mi intención era poner a disposición de estudiosos, interesados y escépticos una fuente sólida tocante al trabajo etnológico de Marx. Otra razón era que, aunque diversas partes de los cuadernos etnológicos habían sido publicadas en varias lenguas, en ruso, en alemán, la forma había sido inexacta o el enjuiciamiento inadecuado. Había que corregir estos resultados dudosos y hacer accesible al público científico el texto primitivo, el original. Para conseguirlo hizo falta un gran esfuerzo a base de muchos años y de la ayuda de solícitos y leales colegas. El público competente reaccionó rápidamente y con aprobación (un asunto privado). Con todo hubo la voz discordante de una reseña (W. Henderson, *IWK*, Heft, 18, 1973), que reseñó los *Notebooks* junto con una nueva edición de las obras de Engels. Tras alabar la edición de Engels, predijo que la reimpresión de Engels seguiría siendo leída, añadiendo: no se puede decir lo mismo de los *Ethnological notebooks*. Formalmente se trata de una afirmación fáctica, a la que se puede responder con otros hechos; pero es ése su contenido. Lo que el recensante pensaba su deber expresar era tal vez un deseo: no deseo éxito a los *Notebooks*. Los *Ethnological notebooks* no estaban pensados para un público amplio, sobre todo por lo difícil de la forma en que fueron editados. Su historia es interesante por las razones dadas. Ahora están siendo traducidos a varias lenguas. Esto no basta para garantizarles un gran público, pero sí para suponerlo con toda probabilidad.

No vamos a entrar en los motivos de nuestro crítico, pero sí en una cuestión más esencial: parece que hay un deseo de proteger a Engels. Y en caso de que así sea, seré el primero en apuntarme a ello, aunque no por los mismos motivos que los que consideran a su ídolo víctima de un ataque y temen que la publicación de una obra de Marx de la que procede *El origen de la familia* de Engels, haga sombra a ésta última. Engels, consciente de su relación con Marx, escribió al comienzo de *El origen de la familia*: «Las siguientes páginas vienen a ser, en cierto sentido, la ejecución de un testamento». Su deuda de gratitud con Marx se halla profesada una docena de veces en este librito, cuyo subtítulo es: «A la luz de las investigaciones de L. H. Morgan». Engels dio con la obra de Morgan por notas de Marx que leyó al trabajar en los papeles inéditos que éste dejó. Lejos de nuestra intención el querer rebajar ni explícita ni implícitamente la obra de Engels; tiene méritos propios y tampoco la publicación de un elemento importantísimo de las obras de su coautor Karl Marx es realmente motivo para menospreciar a un noble espíritu, como no lo puede ser tampoco ninguna otra ocasión. Más adelante, en esta introducción, el lector encontrará una sinopsis que refiere a Marx y Morgan el trabajo de Engels sobre la familia, y en la que podrá orientarse por sí mismo en cada cuestión. De todos modos Marx no extractó sólo las obras de Morgan, sino que añadió extractos y comentarios de otras obras etnológicas, los más importantes sin duda tocantes a la obra de Maine.

1. LOS EXTRACTOS DE MARX SOBRE LA SOCIEDAD PRIMITIVA DE MORGAN ¹⁶

Fue Engels quien llamó la atención sobre el hecho de que Marx había estudiado a Morgan: «[...] Karl Marx se disponía a exponer personalmente los resultados de las investigaciones de Morgan en relación con las conclusiones de su (hasta cierto punto

puedo llamarlo nuestro) estudio materialista de la historia ¹⁷». De todos modos queda aún por resolver qué forma de exposición proyectaba Marx.

Las lecturas etnológicas de Marx —entre las que se encuentran las obras de G. L. von Maurer, A. von Haxthausen, E. B. Tylor, August Meitzen, M. M. Kovalevski— se referían sobre todo al pasado; pero su perspectiva cambió después. **El punto más importante que tomó de Morgan concierne a la periodización de la historia. Las instituciones humanas son perecederas; ni la familia en su forma monógama, como se la conoce en la sociedad capitalista, ni el trabajo asalariado y el capital son instituciones duraderas, naturales o de derecho divino. Muy al contrario, se hallan limitadas históricamente, como productos de una sociedad particular en una determinada época de su historia. Lo que ha hecho la humanidad —la humanidad o una clase social en particular— puede desaparecer.**

La fundamentación social e histórica de esta concepción se halla en el *Manifiesto comunista*, en *El capital* y en otras obras de Marx. Lo que Morgan ofrecía era una teoría junto con una serie de observaciones científicas tenidas por seguras entre los científicos de las décadas de 1870 y 1880. El progreso desde la sociedad primitivamente civilizada o, en la terminología de Morgan, desde una *societas* —basada en relaciones personales— a una *civitas*, se caracteriza por una acusada ruptura en la historia, por una rápida transformación de la sociedad en sociedades particulares. El período de transformación rápida es breve comparado con los períodos de cambio lento o imperceptible que le preceden y siguen. La irregularidad de la línea histórica de desarrollo se halla marcada por la introducción de los inventos técnicos e instituciones sociales mencionados. En el paso de la sociedad primitiva a la sociedad civilizada el papel decisivo lo había desempeñado, según Morgan, la gens.

El término «gens» procede del ámbito social de la antigua Roma, donde designaba un grupo social, vinculado por el parentesco, cuya descendencia de un antepasado común podía ser reconstruida de hijos a padres. Se trata de la gens patrilineal, que no incluye a las mujeres de estos hombres emparentados, de acuerdo con la praxis romana de elegir el cónyuge fuera de la gens («exogamia gentilicia», como la ha llamado McLennan). La gens romana incluye la prole de ese matrimonio; los varones siguen en la gens, las hembras adoptan el lugar de la gens de su marido sin entrar a formar parte de su gens. La gens consta de familias constituidas de modo semejante. Como la gens, la familia consta sólo de los emparentados por línea masculina. En un segundo paso Morgan generalizó esta praxis. Al descubrir la existencia de la gens entre los iroqueses, vio que era la imagen invertida de la gens romana. La descendencia entre los iroqueses va de madre a hija. La familia consta de las mujeres y de sus hijos; sus maridos y padres vienen de otras gentes. Se trata de la gens matrilineal.

El libro de Bachofen sobre *El derecho materno* (*Das Mutterrecht*, 1861) ha sido ocasión de alguna confusión terminológica entre «matriarcal» y «matrilineal». Tomado en su sentido estricto, «matriarcado» designa una forma de dominio o autoridad en la familia (del griego *arjein* —dominar— y del latín *matri* —madre—, de donde «matriarcado» = autoridad materna). Como nuestro centro de interés es muy otro —la descendencia por línea materna, de madre a hija— diremos «matrilineal» en vez de «matriarcal». Así pensamos ir al centro del problema, pues el tipo de autoridad dentro de la familia es variable. En sociedades con descendencia matrilineal la autoridad puede hallarse tanto en el padre como en la madre.

Es una distinción que no debe ser olvidada al leer los comentarios de Marx sobre Morgan.

La gens iroquesa se hallaba según Morgan a un nivel inferior del desarrollo social que la gens patriarcal (o mejor, patrilineal) de los romanos. De acuerdo con su esquema (reproducido en el cuadro siguiente) se hallaba dos grados antes.

Esquema del desarrollo social según Morgan

<i>Período</i>	<i>Nivel o status</i>	<i>Familia</i>	<i>Pueblos representativos</i>
Salvajismo			
temprano	nivel inferior	punalúa	australianos primitivos, polinesios.
medio	nivel medio		
tardío	nivel superior		
Barbarie			
temprana	nivel inferior	matriarcal	iroqueses.
media	nivel medio	matriarcal o patriarcal	aztecas.
tardía	nivel superior	patriarcal	griegos y romanos prehistóricos (griegos homéricos).
Civilización			
		monógama	griegos y romanos históricos.

La designación «punalúa» fue introducida por Morgan para caracterizar la familia hawaiana. Esta, como él la describió, se constituía por el matrimonio de hermanas en un grupo con los maridos de todas ellas. La base de esta concepción era el descubrimiento por Morgan de que antes en Hawai un hombre a la hermana de su mujer la llamaba su mujer, una mujer llamaba marido al hermano de su marido, etc. En el sistema de Morgan la gens, constitutiva de las sociedades en el período de barbarie, procedía de la familia punalúa y del sistema australiano. Los períodos del salvajismo y la barbarie juntos componen la sociedad primitiva y carecen de toda forma de escritura. Los griegos y romanos, lo mismo que los antiguos hebreos, dieron así el paso a la civilización o a la sociedad moderna en la aurora de sus respectivos períodos históricos. En ese momento se separaron de la organización en gentes. Fue la disolución de la gens lo que dejó paso libre a la sociedad moderna o política.

Marx dio con la obra de Morgan por uno de sus amigos «de ciencia» ya nombrado, Kovalevski, un liberal ruso, profesor de jurisprudencia, sociólogo y etnólogo. Kovalevski a su vez había oído de Morgan por un colega, el gran investigador del Cáucaso Vsevolod Miller. En un viaje a Estados Unidos a fines de la década de 1870 Kovalevski había conseguido un ejemplar de *La sociedad primitiva* de Morgan y se lo había prestado a Marx¹⁸. Es posible que Marx haya dispuesto de él sólo temporalmente, pues Engels no lo pudo encontrar en su biblioteca a la muerte de Marx¹⁹.

El Smithsonian Institute de Washington había publicado en 1871 los resultados de las investigaciones de Morgan sobre los sistemas de parentesco. Seis años después vino *La sociedad primitiva*, una obra de etnología teórica, que desarrollaba una escala de la evolución desde el salvajismo hasta la civilización pasando por la barbarie. En

ella se nos da una panorámica sobre la vida familiar, la organización social, el gobierno y la propiedad de sociedades elegidas como representativas de cada nivel. La vida en una horda promiscua es considerada como el punto de partida de la vida familiar, luego desarrollada a través de diversos niveles conforme al esquema evolutivo de la organización social. La familia es según Morgan el principio activo, el sistema de parentesco, el principio pasivo, dependiente o derivado. Esta importante formulación fue asumida por Marx y a continuación por Engels.

El método de Morgan consiste simplemente en proyectar el presente sobre la retícula del pasado. El material etnográfico que él mismo había comprobado en sus investigaciones sobre los iroqueses y que había reunido en sus viajes al Oeste americano, los informes que le habían enviado etnógrafos de Australia, misioneros y jueces de los territorios ingleses en Hawai y Nuevo México, compusieron una imagen a la que las sociedades primitivas del pasado podían o debían haberse asemejado. A esto añadió los resultados de sus estudios sobre la historia de la conquista de México por los españoles en el siglo XVI y sus estudios sobre la civilización de los griegos y romanos, además de los pueblos bíblicos. El presente vivo le sirvió de modelo para el pasado vivo de los pueblos que de acuerdo con su esquema ya habían alcanzado un nivel superior. Los aztecas representaban un nivel intermedio entre los iroqueses y los antiguos griegos, si bien Morgan estaba decepcionado por la escasez de datos que ofrecían los escritos de los cronistas, clérigos y conquistadores españoles que habían descuidado la documentación de este nivel intermedio en la transición de la humanidad de la barbarie a la civilización.

Para Morgan los niveles de la cultura eran realidades objetivas. Cada uno representaba una realidad cultural, a la que él atribuía una forma y sustancia, una realidad, entendiendo por tal algo a la vez igual y distinto de lo que hoy entendemos bajo el nombre realidad. La diferencia consiste en que Morgan escribía sobre la cultura de los salvajes o los niveles de barbarie en general, mientras que hoy se escribe sobre la cultura de pueblos determinados, iroqueses o griegos. Su método descriptivo coincide sin embargo en un punto con la mentalidad moderna: para Morgan el individuo no es nada, la sociedad poco más, el período o nivel todo. Así, para Morgan, Teseo no es un hombre de carne y hueso sino el representante de una era. En este punto su valoración de las apariencias le ha favorecido. Hasta donde nos es conocida la verdad, Teseo no fue un individuo sino un mito, lo cual por de pronto no demuestra nada. Pero el punto de vista metodológico adoptado por Marx, y recientemente por L. A. White, significa que la figura representativa es la realidad, en el sentido de que las actividades subsumidas y transmitidas con el título subjetivo «Teseo» fueron reales para la historia de la antigua Grecia. Nuestra conclusión es que fueron reales por sus consecuencias; pero éstas no sólo son reales para nosotros, lo son objetivamente, mientras que en cambio las actividades de un ser individual no desempeñan ese papel histórico, carecen de un influjo de esa magnitud. La figura general Teseo es real. Y por más que Alejandro y Napoleón pudieran pensar que eran figuras de la historia, y sicofantes como admiradores suyos les reforzasen en esa ilusión, Morgan y Marx afirmaron lo contrario. Como ya queda dicho, Morgan llegó a sostener que cada cultura particular es menos real, que lo real por el contrario es la clase de los sucesos o el nivel a que corresponden.

Una idea básica de Morgan era que su civilización contemporánea dependía demasiado de la propiedad y que la mera aspiración a ésta no puede ser la última razón de la humanidad. La fase caracterizada por la propiedad será breve. Sus efectos sobre

el espíritu humano son destructivos, pero pueden ser superados. Antes de este nivel de la civilización, en que dominan propiedad e individualismo, la humanidad vivía, según creía Morgan, en comunidades que eran fraternales y democráticas. Pero, aunque Morgan confiaba en la futura reanimación de los antiguos ideales de libertad, igualdad y fraternidad, no habló de cómo podrían ser borrados los efectos deformantes de la propiedad sobre el espíritu humano, ni menos aún de cómo podrían ser reconstruidos los ideales de los pueblos antiguos. *La sociedad primitiva* tiene por subtítulo *Investigaciones sobre el curso del progreso humano desde el salvajismo a través de la barbarie hasta la civilización*. Los tres niveles aquí mencionados forman una serie lineal, que se convierte en su contrario; y es que Morgan era uno de los pocos de su tiempo que concebían el progreso a lo largo de una pluralidad de líneas. Con todo Morgan no desarrolló sistemáticamente en la práctica el programa anunciado. De hecho se limitó a seguir una sola línea: los polinesios vivían a un determinado nivel del desarrollo humano, los iroqueses, los aztecas y los griegos antiguos a niveles cada vez más altos. Y esto es una serie unilineal, sin suposición de líneas múltiples. Pero es innegable que su aspiración anticipa un progreso ulterior, sólo realizado por la teoría etnológica en el siglo XX. **Nuestra tesis sobre la evolución se diferencia de la de Morgan. Para nosotros la evolución es a la vez unilineal y multilineal merced a la relación dialéctica entre la línea de conjunto y la diversidad de líneas singulares en interacción recíproca.**

Los períodos y la periodización que trazó Morgan corresponden a una concepción plenamente materialista. En efecto, según él, los momentos que separan un período de otro son la introducción de la pesca, el uso del fuego, la invención de la flecha y el arco junto con la alfarería, la domesticación de animales (en el Viejo Mundo), el cultivo del maíz (en el Nuevo Mundo) y el alfabeto (Nuevo Mundo). A este simple materialismo se añadía la crítica del ansia de propiedad, lo que contribuyó a la opinión en general positiva de Marx sobre Morgan. En cambio, décadas antes de leer a Morgan, había atacado a Thomas Malthus y al malthusianismo, que hacían de la planificación demográfica la clave de la historia de la humanidad y llamaban al control demográfico por la continencia sexual. Marx, como Morgan, consideraba el volumen de población y su crecimiento factores secundarios en la historia del desarrollo humano.

La teoría de Morgan sobre el progreso social se refería meramente al progreso material. Las grandes épocas las identifica con sucesivas ampliaciones de los medios de subsistencia hasta llegar al comienzo de la agricultura. Su concepción de la sociedad primitiva se refiere a los estados de salvajismo y barbarie. Mientras que en los estados de salvajismo y barbarie inferior el hombre, pese a lograr la pesca, el fuego, la flecha y el arco, siguió careciendo de diferenciación cultural y regional, el ascenso del estado inferior de barbarie al estado medio se realizó según Morgan a lo largo de dos líneas distintas de progreso: en el Nuevo Mundo con el cultivo del maíz y de plantas (de huerta) merced al riego, en el Viejo Mundo con la domesticación de animales y el uso del hierro, para luego pasar —a través del nivel superior de barbarie— a la civilización: de una articulación social en la que dominaban vínculos personales y de parentesco, a una orden civil, *civitas*, o al Estado político basado en la vida sedentaria y la propiedad. La velocidad del progreso en cada segmento cronológico de las diversas líneas es variable. La vida social de los pueblos es heterogénea en su composición interna y la familia cambia con más rapidez que los sistemas de parentesco, los cuales por tanto son testigos fáciles de la historia de la humanidad. Por lo demás, mien-

tras que el sistema de parentesco es pasivo y a remolque de la familia en sus cambios, ésta es el elemento activo, transforma la organización de la vida de un pueblo. Engels nota y comenta además la concepción organicista con que Morgan ve a las partes unidas mutuamente en un todo ²⁰.

En esa concepción el todo determina a la parte (el conjunto del sistema social determina la evolución de la familia), aunque por otro lado también la familia ejerce un influjo determinante sobre el sistema de parentesco. La vida social de un pueblo es concebida como una variable de la relación entre pueblos, de las relaciones hacia fuera de una sociedad, a la vez que hacia dentro como una variable de la relación recíproca de las partes de la sociedad. Con todo, según Morgan, la cultura de la humanidad no varía para él del mismo modo, toda vez que la concibe en singular ya como el producto de conjunto de un período étnico, no como medio de cultivar el organismo biológico del hombre o de una sociedad especial (cf. *supra*, nota 2).

Morgan parte de la hipótesis o supuesto general que la humanidad tuvo su origen común en Asia. Los pueblos de Africa y Australia se separaron del tronco común cuando la sociedad se articulaba aún sobre base sexual y la forma de familia era la punalúa. La ocupación de Polinesia ocurrió después, pero antes de que hubiese cambiado la forma de sociedad, mientras que la de América ocurrió aún más tarde, después que se hubieran institucionalizado las *gentes*. Esta secuencia es decisiva para comprender *La sociedad primitiva*. L. White ha criticado a Morgan por haber situado a los polinesios demasiado bajo en la escala de sociedades, pese a la información que ya entonces estaba a su alcance. Morgan quería formular unas ideas que de todos modos no desarrolló por completo: que las diversas familias de pueblos —cada una de las cuales tenía en común el origen, la historia, la forma social y la lengua— habían poblado su continente o zona insular. Esta idea sólo la desarrolló para América. Para él no cabía duda de que —con excepción de los esquimales— los indios americanos o familia ganowiana tenían un origen común. Con las mismas expresiones habla de familia turania de los pueblos asiáticos, sin señalar con mayor precisión su composición. Estas geografía e historia culturales fueron tratadas por separado de los sistemas de parentesco y matrimonio; pero Morgan se sirvió de ellas como características en que basar la nomenclatura e identificación general de los habitantes de los continentes.

Se ha discutido a menudo el materialismo de Morgan por una parte y su relación con el darwinismo por la otra. Aunque su periodización general era básicamente material o tecnológica, sin embargo sostuvo que las relaciones sociales brotan de los «gérmenes del pensamiento» latentes en la especie humana, lo que se halla en las antípodas de cualquier materialismo. Y con todo describió la sucesión de organizaciones cada vez superiores como el resultado de «grandes movimientos sociales, producidos inconscientemente por selección natural». Aunque Morgan no elaboró un sistema propio de filosofía natural, es posible precisar sus diversos elementos, que él defendió con gran convicción ²¹.

Según Morgan en la sociedad primitiva el gobierno es «personal» y basado en relaciones personales. Marx lo impugnó implícitamente en su manuscrito sobre Maine. Maine había dicho que la propiedad del suelo tiene un origen doble: por una parte el aislamiento de los derechos individuales de los miembros de los grupos de parentesco y de la tribu frente a los derechos colectivos de todo el grupo de parentesco —aquí Maine hablaba de «familia»— o de la tribu; por otra parte el incremento y la transformación de la soberanía del jefe. Marx le respondió:

Por tanto no se trata de un doble origen sino sólo de dos ramificaciones de la misma fuente, la propiedad de la tribu y la colectividad de la tribu, que incluye al jefe de la tribu. (Cf. Cuaderno 1, p. 164.)

De la respuesta de Marx se deduce que las relaciones de propiedad y dominio en las sociedades primitivas no son ni personales ni impersonales sino colectivas. Maine había criticado a John Austin por presuponer *a priori* la existencia del Estado, mientras que Maine mismo, al criticarle, no había distinguido —como nota Marx— entre las instituciones del Estado y la persona del soberano: «Tampoco el infeliz de Maine tiene idea de que allí donde hay Estado (después de la comunidad primitiva, etc.), es decir una sociedad organizada políticamente, el Estado no es de ningún modo lo primero, sólo parece serlo» (Cuaderno 1, p. 191). En las sociedades organizadas políticamente la relación impersonal de dominación por parte del Estado se presenta como relación de poder personal. El Estado se establece con posterioridad temporal a las comunidades primitivas y su establecimiento lleva a la distinción entre apariencia y realidad (cf. *infra*, Introducción, sección 3 sobre Maine). Los dos comentarios de Marx sobre Maine son perfectamente aplicables a la tesis de Morgan, pues critican toda teoría que trate de explicar la autoridad primitiva como una relación personal. La individualidad halla su expresión y su expansión en la vida colectiva de las sociedades primitivas; pero el individuo como tal no se encuentra en una oposición real con la sociedad como un todo. La distinción entre relaciones personales y —en sociedades de textura política— institucionales desemboca potencialmente en su contrario. Además las relaciones personales e institucionales se distinguen de hecho en ambos tipos de sociedades, la primitiva como la civilizada. Es un error creer que, porque una sociedad primitiva consta de pocos miembros, razón por la cual éstos pueden mantener relaciones personales con el jefe, van a ser personales las relaciones con él, las de derecho y otras. De hecho en ambos tipos de sociedad, la primitiva como la civilizada, se sabe distinguir muy bien entre confianza personal, otras relaciones por el estilo, y relaciones institucionales, incluso cuando la misma relación personal está institucionalizada. También entre soberanos y ciudadanos y súbditos hay relaciones individuales o personales; con todo la relación entre soberano y súbdito no queda afectada en nada por la relación personal y, por otra parte, los juicios del jefe de la tribu o del soberano en un Estado pueden hallarse influidos del mismo modo por las relaciones personales o por su ausencia. El desarrollo de los intereses opuestos de las clases sociales no borra la relación personal, sino que obliga a distinguir entre su realidad y su mera apariencia.

Marx trazó en este punto el siguiente sistema: la relación política es la negación de la primitiva relación colectiva, la cual a su vez comprende en una forma más o menos indivisa tanto la relación personal como la impersonal. La distinción entre relaciones personales e impersonales en la comunidad primitiva se acentúa en el grado en que la propiedad tribal aumenta y con ello se delimita más precisamente el cargo del jefe, es decir que pierde indiferenciación. Por consiguiente no tiene sentido esperar que en sociedades extremadamente primitivas, en las cuales la propiedad abarca poco y apenas se aprecia —si es que se puede apreciar— un cargo especial como el de jefe, vaya a haber una diferencia entre relaciones personales e impersonales. La distinción entre relaciones personales e impersonales (objetivas, institucionales) cobra más importancia cuando aumentan la producción y la propiedad y se delimitan con más precisión cargos como el de jefe. Pero incluso entonces sigue habiendo una dis-

tinción tajante entre propiedad privada y colectiva, distinción cuyo desarrollo localizó Marx en el período de transición a la sociedad organizada políticamente y que es la base del desarrollo de la propiedad privada.

La sociedad primitiva se divide en cuatro partes:

- I) Desarrollo de la inteligencia por inventos y descubrimientos.
- II) Desarrollo de la idea de gobierno.
- III) Desarrollo de la idea de familia.
- IV) Desarrollo de la idea de propiedad.

Marx alteró el orden de Morgan, tratando la parte II (gobierno) al final y asignando así a la propiedad otro lugar en su manuscrito. El tema de la parte II se vincula así directamente con la propiedad (parte IV), mientras que en Morgan los separaba la larga disquisición sobre la familia. Del mismo modo, la peroración final de Morgan acerca del influjo aberrante de la propiedad sobre la humanidad y la invocación de las condiciones para que pueda desaparecer se hallan extractadas en orden, pero sin especial énfasis, en la página 29 del manuscrito de Marx. Marx redujo la parte I proporcionalmente a la mitad del espacio que Morgan había dado, sobre todo omitiendo el tercer capítulo (Ritmo del progreso humano), que ofrece una panorámica de la evolución humana. También a la parte III le dio menos extensión de la que proporcionalmente tenía en Morgan: Marx omitió el resumen que hacía Morgan de su obra anterior en los cuadros de terminología de parentesco y la nota en que a continuación criticaba la obra de McLennan, así como el prólogo de Morgan. Aparte de esas omisiones a Marx apenas se le pasó algo importante de Morgan. Lo mismo vale —ya veremos en qué medida— para los extractos de Phear y Maine, pero no para los de Lubbock ²².

Marx estaba de acuerdo en general con la obra de Morgan, pero sin llegar tan lejos como Engels, para quien *La sociedad primitiva* había hecho época: «El descubrimiento de la primitiva gens de derecho materno como etapa anterior a la gens de derecho paterno de los pueblos civilizados tiene para la historia primitiva la misma importancia que la teoría de la evolución de Darwin para la biología, y que la teoría de la plusvalía, enunciada por Marx, para la economía política» ²³. De todos modos Marx se apoyó en Morgan para enjuiciar cuestiones relacionadas en los escritos de Niebuhr, Grote y Mommsen sobre la antigüedad clásica, contrastando su republicanismo con la querencia aristocrática que animaba la devoción monárquica de Grote y Mommsen ²⁴. Morgan fue quien mostró a Marx la limitada concepción que tenían estos dos de las instituciones gentilicias, la fratría y el *basileús* igual que las debilidades de los escritos etnológicos de Maine y Lubbock. Como Bachofen ²⁵, Marx reconoció la autoridad de Morgan en la etnología de los indios americanos y otros pueblos primitivos contemporáneos; de ahí que añadiese pocos datos de fuentes no europeas para corroborar la tesis de Morgan. Ahora bien, Morgan se había basado igualmente en textos de la antigüedad clásica —sobre todo de Grecia y Roma— y, en menor medida, del *Antiguo testamento*. Marx verificó algunas citas de autores griegos y latinos y al final de sus apuntes adujo otra serie de citas, sobre todo de canciones tribales, como anales históricos ²⁶, además de etimologías griegas (por ejemplo «sindiásmico», véase Cuaderno 1, p. 4) y latinas (por ejemplo «*hortus*», véase Cuaderno 1, p. 3), y expresiones etnológicas inglesas como «*moccasin*» y «*squash*» (*loc. cit.*).

Comparando, por ejemplo, con el método que siguió en el manuscrito sobre Maine, Marx extractó y resumió la obra de Morgan con pocos comentarios de su parte. El siguiente cuadro señala los comentarios y adiciones más importantes. Algunos de

Página del Cuaderno 1	Palabras clave
1 ²⁷	Tribus italianas en estado superior de barbarie (!).
2	Dominio absoluto (?!) sobre la naturaleza.
6	(;Al menos oficialmente!)
10	Lo mismo pasa ... sistemas políticos, etc.
13	Eslavos meridionales, comunas rusas (2 referencias).
14	Es a menudo aplicable (sobre los antiguos britones).
16	Referencias a Fourier, a los eslavos meridionales, a las diosas del Olimpo.
21	Hacer fuego: el principal invento (contra Morgan).
24 ²⁸	No es el caso de los celtas.
26 ²⁹	Los deslindes no demuestran que hay propiedad privada del suelo; error de Morgan en una cita de la <i>Iliada</i> ; (Achille) Loria y el ansia de propiedad ^a .
28	Disposiciones testamentarias ¿establecidas por Solón?
37	¡Forma modificada de la venganza de sangre!
38	Si(!) se supone(!).
41	¡Colonización organizada!
48	Conversión de la elección en hereditaria.
57	Casuística innata.
58	Formación de castas; gens petrificada en casta ^b .
67	Bueno, los españoles... Habría debido decir...; tribu, <i>phylé</i> .
68	En la gens griega > se trasluce el salvaje.
69	Clásica erudición de principiantes; al señor Grote hay que advertirle además... ^c .
70	Filisteo pedante.
71	Carnal, en alemán <i>fleischlich</i> ^e ; lo aprendían...; encadenamiento-reflejo fantástico; el miserable elemento religioso se reafirma en la medida en que desaparece la cooperación real...; ratones de biblioteca...
73-74	El señor Gladstone...
74	Schoemann sobre las votaciones griegas; especie de democracia militar ^d .
75	Justicia entre los antiguos germanos.
76	Boeckh sobre la población del Atica; Schoemann sobre el gobierno; Teseo como una persona real; fantasía de Plutarco.
76-77	Conflicto de intereses.
77	Germen de la «county» (?).
78	Les confirió un poder decisivo; Plutarco falso; colonos griegos.
79	Diferencias de propiedad; Schoemann contra Morgan con respecto a las filias localizadas.
80	Tribus del Atica.
81	Referencia a Schoemann.
84	Linajes-clan en Mommsen. ¡Analogía!
87	Tribuno = jefe de tribu. Conjetura.
89	Contra Livio (el mozo olvida...); esto es el colmo.
90	Cientes como plebe: Niebuhr tiene razón contra Morgan.
91	Ciudadanos de Rómulo (Plutarco sobre Numa).
94	Lengua materna - patria. Referencia a Curtius, citado por Morgan.
95	Bachofen: hijos espúreos (!); unión ilegal (!); <i>unilaterales</i> por la línea masculina (cf. Morgan, p. 360).
	Gran familiar = familia de sangre = <i>gens</i> .
96	Bachofen sobre carencia de ley.

a) Tal vez Achille LORIA, *La rendita fondiaria e la sua elisione naturale*, Milán, 1880.

b) Véase *infra* Extractos de Morgan, nota 12.

c) Referencia a George Grote. Sobre su relación con Bentham, J. S. Mill y los utilitaristas, véase Elie HALÉVY, *The growth of philosophical radicalism*, Boston, 1955 (1928).

d) Véase *infra* Introducción, sección 5: *Relación de Engels con Marx y Morgan*.

ellos son conocidos ya a través de *El origen de la familia* de Engels. Con objeto de hacer posible una comparación más completa, damos más abajo (cuadro 4) una sinopsis de las notas de Marx asumidas por Engels.

Marx difiere de Morgan sobre todo en detalles (Cuaderno 1, pp. 1, 2, 20, 21, 24, 26, 77, 84, 90). En cambio formula casi con las mismas palabras de Morgan cuestiones fundamentales como la propiedad privada en Homero, la transmisión hereditaria de la jefatura, el conflicto de intereses y las diferencias de propiedad en la fase de disolución de la gens (Cuaderno 1, pp. 26, 38, 48, 76-79).

Los extractos y notas de Marx sobre Morgan terminan en la parte II, capítulo 15 de *La sociedad primitiva*. Tras referirse al comienzo del capítulo extracta los pasajes en él citados de la *Germania* de Tácito y el *De bello Galico* de César, añade otros pasajes de autores clásicos —entre ellos referencias de la edición de Tácito por Lipsius (Cuaderno 1, pp. 96-98)— y con ello termina las notas sobre Morgan.

Marx (Cuaderno 1, p. 2) puso un signo de interrogación a la afirmación de Morgan: «El hombre es el único ser del que se puede decir que ha alcanzado un dominio absoluto [?!] sobre la producción de alimentos»³⁰. Según Morgan el cultivo de cereales precedió a la migración de los pueblos arios desde las estepas del Asia central a los bosques de Asia occidental y Europa, y este cultivo les fue impuesto por las exigencias de la ganadería, que se había incorporado a su modo de vida. Marx (Cuaderno 1, p. 24) sugiere que no era éste el caso de los celtas²⁸. Apoyado en la autoridad de la *Ilíada*, que habla de deslindes, vio en ello el signo de que en Grecia había propiedad privada de la tierra, interpretación que Marx no aceptó (Cuaderno 1, p. 26). «Morgan se equivoca si piensa que un mero deslinde demuestra la propiedad privada del suelo»²⁹.

Marx busca el origen de la sociedad civilizada y del Estado en la disolución del grupo primitivo. La forma de este grupo es descrita como la gens de que habló Morgan y no como la gran familia (*joint family*) de Maine. Además Marx se identifica con la concepción de Morgan de que en las comunidades primitivas existió el modelo de sociedad que el hombre reconstruirá una vez haya superado la deformación que ha impreso a su carácter el estado de civilización. Sólo que, a diferencia de Morgan, Marx afirma con claridad que este proceso se realizará a otro nivel que en la sociedad primitiva; que en él se trata de un esfuerzo humano, de un esfuerzo del hombre para el hombre y por el hombre; que los antagonismos de la civilización no son estáticos ni pasivos, sino que constan de intereses sociales, unos opuestos a esta reconstitución, otros favorables, pero todos en un contexto activo y dinámico.

Con respecto a la relación de las instituciones de la sociedad primitiva con los del período de la civilización, Marx advierte que el tribuno del pueblo romano, que en tiempos históricos defendía a los plebeyos contra los patricios, era originariamente el jefe de la tribu (Cuaderno 1, p. 87). Con las relaciones sociales de la civilización la fraternidad de las antiguas gentes se alteró tanto en su contenido como en sus puntos de referencia y no puede ser ni restaurada ni replanteada en su forma antigua. Marx se refiere con frecuencia a los rasgos fundamentales de la libertad e igualdad de la sociedad primitiva:

1. Según Morgan el grado de libertad de la mujer y su posición social son la medida del nivel de progreso alcanzado por la familia. Lo mismo que el futuro de la humanidad verá la restitución de la libertad e igualdad de las gentes de la sociedad primitiva, una vez que hayan sido superadas las deformaciones producidas por la propiedad privada, así también la mujer recuperará su antigua posición superior. Marx

comenta (Cuaderno 1, p. 16): «Pero la situación de las diosas del Olimpo muestra reminiscencias de una posición anterior de las mujeres, más libre e influyente». La mitología de Juno y Minerva procede en parte del recuerdo de un estado anterior, en que la mujer tenía más libertad e influjo, y en parte es proyección de la antigua libertad e igualdad de las mujeres en el ciclo de los dioses como una inversión de su posición real en la sociedad griega: se trata a la vez de una justificación mitológica para esa baja posición y de la expresión de la fantástica esperanza en otro mundo mejor.

2. La relación entre la gens y la destrucción de la igualdad, el origen de la desigualdad social con su evolución en castas y estratificación social, hasta llegar a una sociedad compleja, dividida en extremos opuestos, es una cuestión que Marx aborda hablando de los kuchin, un pueblo atapasco del noroeste de Canadá (Cuaderno 1, p. 58). Según G. Gibbs, con quien Morgan mantuvo un intercambio epistolar, los kuchin se componían de tres grupos exógamos con descendencia común, lo que planteaba el problema de la casta. En su comentario Marx pregunta hipotéticamente si las gentes serán un factor para la formación de castas en concreto en el caso de que el principio de la gens se vea acompañado de conquista. Aquí se trata del modo en que ambos factores se suman. Entre los kuchin las gentes eran de diferente rango, diferencia que se debía a un factor no ajeno a la gens; la casta es opuesta al principio de la gens. O sea que el principio abstracto de la gens se opone por un lado a una forma concreta de organización social, la casta, y por el otro a la conquista. Al transformarse la gens, puede petrificarse en su contrario, la casta, a través de las diferencias de rango social. Se da un conflicto entre la concreción, la diferencia de rango social, y la abstracción, el principio gentilicio; la gens concreta se petrifica a la vez en su contrario, la casta concreta. Dentro del principio de la gens el vínculo de parentesco impide por su mera existencia que pueda surgir una aristocracia en su forma definitiva y el sentimiento de fraternidad se mantiene en la gens mientras no existe aún una aristocracia. En cambio la forma de la fraternidad puede muy bien existir en una sociedad con aristocracia plenamente desarrollada.

2.a. Esta formulación es la más explícitamente dialéctica que hace Marx en los apuntes de Morgan sobre la transición del estado primitivo al de civilización. Lo que afirma es la oposición entre una abstracción —el principio gentilicio— y una serie de concreciones: conquista, casta y diferenciación en la escala social. También la transición a partir de la abstracción de la gens se opone a la casta concreta. De modo que ambas transiciones, de la abstracción a la concreción y de una concreción a la otra, son simultáneas, precediéndolas la transición de la gens concreta a su abstracción. La concreción de la conquista es extraña tanto a la abstracción de la gens como al principio de ésta. La concreción de las diferentes posiciones sociales se halla en conflicto con el principio gentilicio abstracto. Pero ¿puede ocurrir que una gens concreta se petrifique por diferenciación de la escala social hasta convertirse en su opuesto, la casta concreta? La casta se opone además a otra formación que procede de la disolución de la sociedad gentilicia, la aristocracia; las concreciones casta, fraternidad, organización gentilicia y lazos de parentesco, una vez petrificados, se oponen al desarrollo de la aristocracia. Por tanto aquí tiene que intervenir otra relación social ajena al principio gentilicio: no es la casta como tal ni la conquista como tal ni las diferencias de rango lo que destruye el vínculo del parentesco y de la fraternidad; es que la gens y el principio gentilicio pasan a la civilización, la sociedad antagónica y una aristocracia sometidos a otra oposición. Igualdad y fraternidad, gens, conquista, lazos de paren-

tesco y diferencias de posición social siguen existiendo juntos mientras la propiedad no es acumulada desigualmente y retenida, repartida y transmitida privadamente; pero para que se produzca la desigualdad con respecto a la propiedad, tiene que haberse producido antes un crecimiento cuantitativo de la propiedad social: éste es el factor introducido por Morgan, externo al principio gentilicio, que opera la transición de la *societas* a la *civitas*.

2.b. La casta es originariamente una petrificación de la diferenciación gentilicia interna. (Marx analiza aquí el proceso de formación de la casta, mientras que en la carta a Annenkov y en el libro I de *El capital* se concreta en su resultado final. Véase *infra*, nota 12 a los extractos de Morgan.) La aristocracia es en su forma definitiva lo opuesto a la casta, igual que su formación es lo opuesto a una petrificación. Por otra parte la casta no se forma por concreción de la gens sino por abstracción de ella. La petrificación de la gens en casta no significa la erradicación de la gens como una comunidad formal sino la pérdida de su sentido de igualdad, igual que en la formación de la aristocracia. En este caso, con todo, lo destruido es también la forma y no sólo el contenido de los lazos de parentesco. En el primer caso, en cambio, las diferencias sociales son muy bien compatibles con el principio formal de la gens, pero no con el sentido de igualdad. La aristocracia nace en una revolución irreversible, pues, una vez producida esta sociedad, es imposible volver a la igualdad sustancial y a la fraternidad de sangre o comunidad en su antigua forma. Este fue exclusivamente el sentido que dio V. Gordon Childe a la «revolución» aplicada al período arqueológico del asentamiento neolítico en las primeras comunidades agrícolas. En cambio Giambattista Vico entendió «revolución» ya en el sentido cíclico y periódico de la astronomía. Así la ha vuelto a entender recientemente Jean-Paul Sartre con su concepto de una repetición en la historia de los factores permanentes de la condición humana, como la escasez.

3.º Marx nota (Cuaderno 1, p. 33) que Morgan atribuye un *ius gentilitium* a los iroqueses, como lo hace con los griegos y romanos (tema tratado en la segunda parte, caps. 2, 8 y 11 de *La sociedad primitiva*). Un *ius gentilitium* es un anacronismo, pues sólo puede codificarse cuando un sistema gentilicio se ha disuelto. Así ocurrió en Roma, donde de hecho el *ius gentilitium* fue concebido tras haberse establecido la sociedad política y desaparecido la gens. Por otra parte hablar de *ius gentilitium* es además una *contradictio in terminis*. Finalmente el etnólogo, como se llama fuera de esa realidad, puede muy bien plantearse la tarea de construir un *ius gentilitium*; pero no para una sociedad especial como lo hicieron los romanos para la suya. Lo que el etnólogo construye es un *ius gentilitium* universal para la gens como abstracción, enfocando la sociedad gentilicia como un fenómeno universal. Tal fue la tarea que se planteó Morgan, y su éxito o fracaso depende de la conexión en que se halle un *ius gentilitium* especial con su generalidad. Con todo no se ha explorado sistemáticamente este aspecto de la obra de Morgan. El mismo inició ya algo en ese sentido con una especie de dialéctica; pero no para la gens sino para su opuesto, la familia, interpretada como un principio activo (Cuaderno 1, p. 10) y como pasividad (cf. *supra*, nota 2, final). Lo que no hizo fue conjugar los dos aspectos opuestos ni desarrollar la concepción aquí implícita sobre la gens. Sin embargo la relación entre la gens como principio activo y pasivo con la gens como institución concreta (activa y pasiva) es central para el paso a la civilización. Y tampoco puede prescindirse para estos procesos y relaciones de la disolución de la gens.

Marx ha señalado en sus extractos de Morgan aquellos puntos en que se separa de la teoría de una evolución monolineal. De él ha apuntado las referencias tanto a las diversas líneas de desarrollo en los dos hemisferios como los equivalentes entre ellos. Morgan había incluido en su sistema además el factor de los préstamos o difusión entre pueblos con diversos niveles de desarrollo. Marx asumió este factor en el caso de los antiguos britones (Cuaderno 1, p. 14)³¹ y además como fenómeno general (Cuaderno 1, p. 22)³². Para Morgan la familia patriarcal de los hebreos y romanos había sido una excepción en el desarrollo de la sociedad y la familia, rompiendo así el esquema monolineal. Marx tomó nota de esta opinión (Cuaderno 1, p. 4) y la asumió modificada en su propio esquema sin entrar en una controversia con Morgan. Engels tomó el partido de considerar la familia patriarcal como la forma principal, de la que procede la familia moderna, y la familia oriental como una evolución monolineal de la antigua familia patriarcal hebrea y romana³³. En Morgan y sus contemporáneos la doctrina de la evolución monolineal lo domina todo. También las anomalías son tomadas como aspectos subordinados a esa doctrina. No se había tematizado aún la interconexión dialéctica de la línea en singular y las líneas en plural del desarrollo humano.

Según Morgan la autoridad paterna se desarrolló cuando la familia se hizo monógama; entonces el incremento de la propiedad, junto con la necesidad de conservarla en la familia, provocaron el paso de la línea femenina a la masculina; así cobró el poder una base real³⁴. (Como había mostrado Gayo, en la familia romana el padre tenía un poder extraordinario sobre el hijo. Para Morgan la familia de la antigüedad romana, en cuanto patriarcal, era una excepción.) Como prueba de que también los antiguos germanos se dirigían hacia la familia monógama, Morgan se basaba en Tácito (quien tampoco es claro en este punto). «Al parecer la [familia] de los antiguos germanos era una organización demasiado débil como para poder afrontar sola la lucha por la existencia; por consiguiente recurrió a una economía doméstica de tipo comunal [Marx, Cuaderno 1, p. 16, añadió aquí: “como los esclavos meridionales”], formada por varias familias emparentadas. Estos grupos tuvieron que ir desapareciendo con la institucionalización de la esclavitud»³⁵. Marx comentó aquí (*loc. cit.*): «De hecho la familia monógama presupone siempre para poder existir aislada autónomamente una clase de servidores que originariamente en todas partes fueron directamente esclavos». Morgan pensaba que no es la familia quien determina el desarrollo de la sociedad, sino al revés la sociedad quien determina el desarrollo de la familia. «La sociedad germánica no se hallaba por entonces lo suficientemente desarrollada como para que se desarrollase en ella un tipo superior de familia monógama». Esta posición debe ser tomada junto con la relación entre familia y sistema de parentesco (Cuaderno 1, p. 10)³⁶.

Las familias griega, romana y hebrea pertenecían al tipo patriarcal y comportaban servicios agrícolas y pastoriles, esclavos y, en el caso de Roma, potencialmente la servidumbre. Esto indica lo excepcional que fue la forma patriarcal de familia en la experiencia humana. Lo mismo vale en general para el desarrollo de la civilización occidental por oposición a la oriental. En Occidente la civilización nació junto con la familia patriarcal. Sin embargo no se hallaba vinculada con ella y la familia monógama ni total ni exclusivamente. Por tanto la misma civilización es un desarrollo anormal. Esta idea, que procede de Fourier con antecedentes en Gayo, fue explorada por Marx más detenidamente (Cuaderno 1, p. 16): «Fourier caracteriza la época de la civilización por la monogamia y la propiedad privada del suelo. La familia moderna



encierra en germen no sólo el *servitus* (esclavitud) sino también la servidumbre, pues se halla ligada de antemano a servicios agrícolas. Es la miniatura de todos los antagonismos que se despliegan posteriormente en la sociedad y su Estado.» Engels asumió la observación sobre Fourier en una nota al final de *El origen de la familia* ³⁷, incorporando el conjunto de este pensamiento de Marx en la sección sobre el desarrollo de la familia de la sociedad primitiva ³⁸.

La familia de la antigüedad clásica es la miniatura de la sociedad; pero en su norma monógama se basa en instituciones sociales que no tienen que ver con el grupo privado de parentesco: esclavos, criados (en las grandes cortes séquito y clientela), luego siervos, etc.; de modo que los antagonismos que la familia encierra en miniatura, no se producen simétricamente en la sociedad y en la familia, sino que los produce la sociedad y de ahí pasan a la familia. Así concebida, la familia forma parte de una sociedad que se halla en el umbral de la civilización o bien ya la ha alcanzado. Estas relaciones entre familia y sociedad, así como el hecho de que aquélla sea la miniatura de ésta, difieren radicalmente de las que muestran por ejemplo la familia y sociedad tradicionales hawaianas. Como Morgan decía: «No es probable que la familia hawaiana fuese tan grande de hecho como el grupo unido por vínculo matrimonial. La necesidad impondría su fragmentación en grupos menores para procurarse alimentos y defenderse mutuamente; pero cada familia menor sería una miniatura del grupo» ³⁹. Morgan no especificó si lo que opinaba era que la familia reproducía en miniatura el grupo mayor vinculado matrimonialmente o el grupo menor, unido por la búsqueda de alimentos y la defensa. El contexto sugiere la segunda interpretación: en Hawai la familia menor sería la miniatura del grupo menor. Marx copió la formulación de Morgan sin comentarios (Cuaderno 1, p. 8). Lo problemático es aquí que la palabra «miniatura» se refiere en la página 16 de los extractos a otra familia y sociedad totalmente distintas; de ahí que la aplicación de la misma palabra, sacada del contexto hawaiano, haya provocado algunos malentendidos. En la sociedad romana la familia no era la miniatura de una institución social mayor. Los antagonismos dentro de la familia eran, sí, una miniatura de los antagonismos exteriores a ella; y esto vale también, *mutatis mutandis*, para los antagonismos de la civilización moderna. Pero ni la familia romana ni la moderna en la sociedad civilizada guardan la misma relación con su entorno social que la familia tradicional hawaiana con el primitivo grupo social al que pertenecía.

El Estado y la sociedad civilizada

Aquí se plantea la cuestión del origen del Estado. Desde el momento en que el Estado es una institución de la sociedad, no está fuera ni encima de la sociedad. Corresponde a una sociedad dividida antagonicamente en sí misma y, por tanto, no es una institución universal de la sociedad humana; hay sociedades primitivas y más homogéneas. El Estado no debe ser separado tipológicamente en Estado romano, moderno Estado capitalista, etc.; se trata de una categoría institucional general del tipo de sociedad tratado. Más adelante, en el contexto de las observaciones de Marx sobre Maine, volveremos a tratar de la relación entre Estado y sociedad; los extractos de Morgan la plantean en el contexto de la transición de la barbarie a la civilización.

Para la sociedad griega Morgan situó la transición de la organización gentilicia a la civil (política) en el período comprendido entre la primera olimpiada (776 a. C.) y

las leyes de Clístenes (508 a. C.)⁴⁰. Marx comenta (Cuaderno 1, p. 67): «Habría debido decir que política tiene aquí el sentido de Aristóteles = de la ciudad; y que animal político = ciudadano de una ciudad.» Aristóteles define al hombre como un animal político por naturaleza (*phusei*), creatura de la *polis*⁴¹. Así comentó Marx en la Introducción a los *Grundrisse* la definición aristotélica: «El hombre es literalmente un ζῷον πολιτικόν; no sólo un animal social, sino un animal que sólo se puede aislar en sociedad»⁴². En *El capital* volvió sobre el tema: «El ser humano es por naturaleza un animal, si no político, como dice Aristóteles, si en todo caso social.» Y añadió en la nota: «Propiamente la definición de Aristóteles dice que el hombre es por naturaleza ciudadano. Es tan característica de la antigüedad clásica como pueda serlo para los yanquis la definición de Franklin según la cual el hombre es por naturaleza un constructor de herramientas»⁴³. La definición del hombre se halla en Aristóteles entre su tratamiento de la vida social en la familia, el pueblo, la comunidad de pueblos y la difusión de la ciudad Estado, contexto en el que compara las formas de gobierno griegas y bárbaras⁴⁴. Para Aristóteles está claro que el hombre no vive sólo en ciudades. Por tanto la vida política, la vida en la ciudad y en la ciudad Estado, que Aristóteles atribuía a la naturaleza humana, no forma parte de su naturaleza real, puesto que concernió y concierne sólo a una pequeña parte del conjunto de la humanidad. Más bien se trata de una potencialidad del hombre, de un fin último, su naturaleza definitiva u óptima, la más alejada de la vida de los animales y los bárbaros. O sea que se trata de la vida de la naturaleza humana, que los bárbaros —según pensaba Aristóteles de ellos— aún no habían alcanzado y a la que tienden todos los hombres.

Marx distinguía el hombre como un animal social en general y como un ser político en particular, advirtiendo que la vida en la *polis* o en la sociedad burguesa era característica para los hombres de esa época en su sociedad concreta. En 1857-1858 formuló esta idea más abstractamente, oponiendo lo general de la sociabilidad a la individualidad: sólo en la sociedad se da la transición dialéctica de una a otra (sin comentar aquí de qué sociedad se trata). En la formulación de *El capital* el estado social del hombre pasa dialécticamente de su abstracción a una concreción en sociedades particulares: la antigua Grecia en un caso y la América del siglo XVIII en el otro. No hay transición de una particularidad a la otra, sino que cada una de las concreciones se mantiene separada, sin conexión histórica. Tampoco se determina, por tanto, históricamente el paso de una concreción a la otra. El hombre se halla así en una relación dual: por una parte con el hombre en una sociedad particular, concreta; por la otra con la naturaleza a través de las herramientas. Plantear el problema significa ya aceptar la transición 1.º) de una relación concreta a una relación abstracta, 2.º) de un estado actual a un estado potencial del hombre; así se pasa de definir la naturaleza humana por la mediación de las relaciones humanas a la mediación de las herramientas. Cada uno de ambos criterios sirve de determinación específica concreta, a la vez que es una abstracción con respecto a toda la especie. Lo que se excluye es por una parte la definición del hombre y la naturaleza humana como una figura total y abstracta, y por la otra la definición cartesiana del hombre como *cogitans*.

La antítesis de la propiedad comunal en la sociedad primitiva es la disolución de la gens primitiva y su propiedad, el desarrollo de clases sociales antagónicas, la acumulación de la propiedad mediante inventos y descubrimientos además aplicados por el trabajo social, la apropiación de esa propiedad por individuos privados con la subsiguiente separación entre los ámbitos privado y público, así como entre ambos y el todo social, la desigual distribución de la propiedad en la sociedad a medida que se

realizaba esta apropiación. La separación de los ámbitos privados con respecto a los ámbitos públicos y la desigual distribución de la propiedad en manos privadas va acompañada de una distribución desigual del poder público. Estas evoluciones pueden ocurrir e institucionalizarse varias veces incluso en una misma sociedad, del mismo modo que un territorio puede ser colonizado varias veces. (Precisamente la cuestión del territorio no fue suficientemente atendida por Morgan para la fase anterior a la formación de la sociedad política, es decir del Estado.)

Marx volvió a insistir en las instituciones colectivas de las modernas comunidades rurales sudeslavas y rusas en el contexto de los trabajos de Phear y Maine sobre las comunidades orientales, en la Introducción a los *Grundrisse*, en *El capital*, en la correspondencia con Vera Zasulič y en el prólogo a la traducción rusa del *Manifiesto comunista* de 1882.

La medida universal de igualdad y democracia con la que Morgan valoraba el progreso de la familia y la distorsión producida por la acumulación de la propiedad no es una actualidad sino una potencialidad de la historia de la sociedad a la que se aplica. Marx lo desarrolla ya por el hecho de plantear las alternativas abiertas a las comunidades rurales colectivas de la India y Rusia. El tema de la oposición entre actualidad y potencialidad lo trata en abstracto en los *Manuscritos de París* y en concreto en la Introducción a los *Grundrisse* y en los apuntes sobre Morgan y Maine. El prólogo a la edición rusa del *Manifiesto comunista* insinúa la misma problemática.

Al describir las causas por las que las tribus se extendían más allá de localizaciones estrechamente limitadas, Morgan desarrolló un determinismo geográfico y natural —asumido por Marx—, en el que el factor económico se reducía al ecológico, es decir a la imposición directa de las fuerzas de la naturaleza sobre el hombre primitivo. Por el contrario Marx sostuvo en general, tanto para el hombre primitivo como para el civilizado, que el sistema económico determina los sistemas jurídico, político, etc. En los apuntes sobre Morgan Marx formula ambas posiciones por separado. En los extractos de Maine en cambio las une, precisando más el papel determinante de lo económico con respecto al factor moral o tradicional de Maine.

En los extractos de Morgan Marx trata también del factor de la difusión de los elementos culturales. El que un hecho cultural alcance a una sociedad y el que se difunda en ella son dos elementos de un solo proceso, aunque opuestos recíprocamente por los vectores que lo impulsan. Así el que un hecho cultural alcance a una sociedad no es un factor completamente externo. Por una parte se trata de una relación con el contorno social en parte pasiva, en parte activa, puesto que también se selecciona entre los elementos que se difunden en ese entorno social; la pasividad es indirectamente actividad, ya que fija un canon cualitativo para la clase de elementos que se aceptan o propagan y un canon cuantitativo para el grado y la amplitud con que esto se hace. Estas dimensiones activa y pasiva, como el tipo y la magnitud de las relaciones, son una interiorización de su entorno y la potencialidad existente en una sociedad dada para realizar esas potencialidades haciendo de ellas algo propio. Por otra parte nos hallaremos aquí ante un relación de superestructura a infraestructura, toda vez que la difusión de bienes culturales pasa a realizarse dentro del proceso dialéctico de esa sociedad de acuerdo con la capacidad que muestre para desarrollarse asumiendo elementos extraños. Por tanto el influjo de éstos sobre las relaciones internas de desarrollo en una sociedad es activo sólo indirectamente y sin embargo no debe ser visto como algo meramente accidental.

Mucho se ha escrito sobre la democracia militar como transición de la sociedad

gentilicia a la sociedad política. Pero Marx no considera una tal transición como una categoría histórica formal y menos aún dialéctica. Morgan desarrolló la idea de una democracia militar primero para explicar una posición de Aristóteles y distinguir las funciones de las jefaturas civil y militar en la *gens* y la tribu. En esto Marx estaba de acuerdo con Morgan, como lo estaba con su oposición a la identificación por George Grote de la antigua monarquía con el caudillaje militar. Marx dice: «*basileía*, como llamaban los escritores griegos a la monarquía homérica —ya que el generalato era su rasgo característico—, constituye junto con la *bulé* y el *ágora* una especie de democracia militar» (Cuaderno 1, p. 74) ⁴⁵. Esta referencia a la función de la *basileía* no puede ser tomada como base para establecer un estadio o subestadio histórico. Engels en cambio, al volver a la forma de expresarse de Morgan eliminando las palabras «especie de», favorecía una concepción de la «democracia militar» como un estadio propio del desarrollo, lo que no reproduce exactamente la concepción de Marx.

También en la cuestión de cómo era elegido el jefe bárbaro, *basileús* o *rex*, Marx sostiene una opinión divergente con respecto a Morgan. Morgan concebía el modo de elección de acuerdo con las costumbres y funciones iroquesas, mientras que Marx era de la opinión que el modelo iroqués tenía sus límites, más claramente expresados en sus apuntes sobre Maine referentes a la elección del jefe. El escepticismo de Marx en este punto constituye otro paso hacia una fluidificación de las categorías e impulsa una flexibilización del esquema de los estadios de la evolución hacia el futuro como hacia el pasado. (Dicho sea de paso, Marx se basó en el modelo de los pueblos germánicos para formarse su idea de la «función judicial» entre los bárbaros. Cuaderno 1, p. 75).

En varios puntos Morgan no alcanzó a presentar su sistema con claridad. Esto vale en primer lugar para las atribuciones de la *basileía*, de índole militar y sacerdotal pero no civil. Y sin embargo el *basileús* era a la vez un juez, el *rex* un magistrado ⁴⁶. Morgan sostuvo que la realeza, magistratura, etc. correspondiente al nivel de la barbarie procedían del caudillaje militar; pero no explicó cómo quedó excluida de la institución civil la función judicial del magistrado, como fue el caso al comienzo (no en las formas posteriores de la magistratura). Además Morgan describió a la mujer romana como coheredera, sosteniendo a la vez que la propiedad del *pater familias* difunto se conservaba dentro de la *gens* ⁴⁷. Ahora bien, la mujer pertenecía a otra *gens*. Lo que se olvidó de añadir es que el derecho sucesorio de la mujer se limitaba a la *gens* de su marido, de modo que se hallaba vinculado a sus hijos y la mujer no podía disponer de otro modo de su herencia ni transmitirla a otros. Esta imprecisión se hace aún mayor, cuando Morgan describe la familia ática como «una gran familia de personas emparentadas» ⁴⁸. Marx no sólo lo acepta, sino que lo traduce al alemán como '*Geschlechstsfamilie*' («digamos familia de sangre», Cuaderno 1, p. 95), distinta de las familias de clan, de descendencia, gentilicia o cualesquiera otras en el sistema de Morgan, puesto que en ella se encuentran miembros de otra *gens*.

Morgan había escrito que siempre ha existido la relación entre madre e hijo, mientras que lo mismo no vale para la relación entre padre e hijo hasta que se desarrolló la monogamia ⁴⁹. Marx lo puso en cuestión al distinguir relaciones públicas y relaciones privadas, moral pública y ética privada, reconocimiento público y reconocimiento privado de la paternidad (Cuaderno 1, p. 6). Hegel había establecido estas distinciones en el *System der Sittlichkeit* y en la *Filosofía del Derecho*, insinuadas en la *Fenomenología* y esbozadas en la tercera parte de la *Enciclopedia*. Marx no limita estas distinciones a la sociedad civilizada, y sin embargo no tienen sentido más que don-

de se han separado vida privada y pública, o sea que carecen de aplicación en una sociedad de constitución comunal, con la vida de familia que le corresponde y una moralidad basada en la indivisión de un ámbito a la vez privado y público.

En varios pasajes en que Morgan trata de la vida en común de la familia salvaje (consanguínea y punalúa) y de la bárbara (germánica), Marx aduce el ejemplo de los colectivos de la aldea eslava (Cuaderno 1, pp. 13, 16). Aquí Marx se diferencia de Morgan, quien veía la práctica del comunismo como una relación dentro de una determinada organización familiar. Marx se ocupó más detenidamente en sus notas sobre Maine de esta posición, que supone a la familia separada de la colectividad comunal de su pueblo, sólo que buscando en ésta apoyo, etc. Ciertamente esta caracterización valía para el siglo XIX, una vez que los colectivos habían alterado radicalmente su carácter comunitario; pero no valía para una relación social como la de la familia punalúa, de la que partía Morgan. La crítica de Marx se basa en la comuna del siglo XIX en la zona rural del este y sudeste de Europa, donde ya había tenido lugar la diferenciación entre lo público y lo privado, lo oficial y lo no oficial, a pesar de que la forma seguía siendo comunal, por lo menos hasta un cierto grado.

Este punto no afecta tanto a la relación de Marx con Morgan, sino que guarda relación con la posición de Marx acerca del *mir* y el *zadruga* en la Introducción de los *Grundrisse* y en *El capital*. También representa un progreso desde la posición del *Manifiesto comunista*, que madura en los *Grundrisse*⁵⁰ y constituye el trasfondo de la carta a Vera Zasulič.

2. LOS EXTRACTOS DE MARX SOBRE *THE ARYAN VILLAGE* DE PHEAR⁵¹

El inglés Sir John Budd Phear, seguidor de Maine, había estudiado ciencias naturales y matemáticas en Oxford, antes de dedicarse al Derecho y llegar a ser un alto magistrado en Bengala y más tarde en Ceilán. Su estancia en Oriente comenzó cuando Maine aún se encontraba en él. En 1874 Phear publicó los resultados de algunas observaciones sobre la vida campesina en Bengala oriental. Seis años después los recogió en un libro, añadiéndoles material ampliado a Ceilán así como algunas especulaciones sobre las formas originarias de la comunidad campesina en India. El libro se abría con una introducción bastante larga sobre la evolución de la humanidad, en la que incorporaba la perspectiva evolucionista del geólogo y paleontólogo Sir William Boyd Dawkins. Este, al igual que Maine, se había ocupado de la vida en el campo de Bengala y Ceilán; además tuvo éxito en su tiempo como propagandista de la evolución con sus interpretaciones sobre la historia de las capas geológicas y de las formas fósiles de vida en las islas británicas. La obra de Dawkins *Early man in Britain* tuvo su importancia para los escritos de Phear, quien por cierto no fue el único en aplicar los estudios científicos de Dawkins.

El libro de Phear tiene que ver directamente con el interés de Marx por la sociedad oriental y especialmente con la comuna oriental. (En sus apuntes sobre Lubbock, Cuaderno 2, p. 4, Marx cita a Phear como el autor de *La aldea aria*.) En los primeros capítulos del libro de Phear abunda el material sobre las instituciones agrícolas, aldeanas y familiares de los campesinos del este de Bengala y Ceilán a mediados del siglo XIX y sus relaciones con los señores, los prestamistas y los sistemas tributario y judicial. Phear no estudia nunca un poblado particular, sino que trata en general

de cada una de ambas regiones en cuestión. Su intención declarada era presentar a los lectores ingleses un típico poblado bengalí. Sin embargo lo que describe no es un caso ejemplar sino un tipo, pese a mostrar detalladas cuentas de presupuestos domésticos, libros de registros, baremos de impuestos y relaciones de propiedad muy precisas (cf. Cuaderno 1, pp. 134, 143 y *passim*). La brevedad de los extractos de Marx sobre el último capítulo de *La aldea aria* y sus comentarios al respecto muestran qué poco le interesaban semejantes reconstrucciones hipotéticas. Así como Phear estaba bien informado sobre la situación en la India rural del siglo XIX y especialmente en el delta de Bengala, sabía en cambio muy poco de la India anterior a la conquista musulmana, simplemente lo que había aprendido interpretando algunos documentos antiguos. De todos modos se lanzó a reconstruir el poblado «ario» con los datos que había recogido en Bengala y en el Ceilán cingalés, con la ayuda suplementaria de materiales sobre Mhairwarra y Ajmer. El extracto de Marx cierra con el contraste entre la posición del labrador en el sistema indio de posesión y la del labrador europeo.

En general Marx tiene una actitud objetiva frente a Phear, de quien se limita a tomar datos, procedentes a su vez en buena parte de Maine; sólo aquí y allá formula objeciones. Los puntos en que Marx se opone a Phear, aparte de las reconstrucciones especulativas ya mencionadas, conciernen la relación entre familia y sociedad en la comunidad rural de Oriente y la relación de la comunidad y sociedad orientales con el feudalismo. Marx se ocupa críticamente del problema de las relaciones entre familia, pueblo y sociedad —y en especial de si la sociedad es el pueblo a gran escala— rechazando la idea de Phear según la cual los diversos niveles de «dignidad y trabajo»⁵², como dice Phear, brotaron de dentro del pueblo; *a fortiori* la familia no puede haber sido el punto de partida de las diferencias sociales o de las relaciones económicas. En este contexto se halla la afirmación de Marx: «El burro de él lo basa todo en la familia privada» (Cuaderno 1, p. 153). El problema ya se había planteado en los extractos de Morgan (y reaparece en los de Maine); aquí sigue siendo desarrollado por Marx en el contexto de la diferencia entre las familias urbanas y campesinas. Este contexto permite además ver enseguida que la diferencia ciudad-campo es independiente del par industrial-agrícola, inaplicable con utilidad a la sociedad oriental del siglo XIX.

La posición de Phear con respecto a la idea de la comunidad oriental como categoría social en sí misma era ambigua. Por una parte acusó a un contemporáneo de falsificar los hechos con su fraseología basada en el feudalismo europeo⁵³; por la otra se encuentran en él alusiones a una subenfeudación en Bengala oriental⁵⁴, de modo que Marx (Cuaderno 1, p. 136) apuntó: «Este burro de Phear llama feudal a la estructura social de la aldea»⁵⁵. La aplicación de la categoría de feudalismo a la comunidad oriental por los historiadores sociales y de la cultura, etnólogos, marxistas y marxistas sedicentes, etc. responde a una periodización en sociedad oriental, feudalismo, etc. Se trata de una abstracción antihistórica, etnocéntrica; cualquiera que sea quien la use, europeo o no, reduce la historia universal a la medida del molde europeo. Puesto que Phear desarrolla sus tesis en el marco de la teoría de Maine⁵⁶, es en la sección sobre Maine donde trataremos de la problemática de la comunidad, el Estado y la sociedad. Aquí nos limitaremos a llamar la atención sobre la afirmación de Phear de que «en Oriente, bajo el sistema de la aldea, la gente se gobernaba prácticamente por sí misma» (cf. Cuaderno 1, p. 155)⁵⁷.

CUADRO 2.—*Interpolaciones de Marx en los extractos de Phear*

<i>Extractos</i>	<i>Palabras guía</i>
Página del Cuaderno 1	
135	<i>Cumashta y patwár</i> como espías del <i>zamindar</i> .
136	Si el campesino no fuese enemigo (de mejorar su situación); miedo del campesino a perder su hijo como mano de obra. Contra la teoría del feudalismo oriental.
142	El plan de Phear contra el hambre es bueno.
153	Phear no debería especular hipotéticamente. Lo basa todo en la familia privada.

3. LOS EXTRACTOS DE MARX SOBRE LAS INSTITUCIONES PRIMITIVAS DE MAINE ⁵⁸

Sir Henry Sumner Maine nació en la India y estudió en Cambridge, donde andando el tiempo sería profesor de Derecho. En la década de 1860 sirvió en la India como miembro del Consejo de la India; tras volver a Inglaterra asumió la actividad docente como profesor de jurisprudencia en la universidad de Oxford y se convirtió en el principal exponente de la escuela histórica del Derecho en Inglaterra. Su libro más conocido es *Ancient Law*, escrito antes de su servicio en la India; en él explanaba su idea del progreso de las sociedades, es decir describía la dinámica con que las sociedades progresivas pasan del predominio de las condiciones personales de vida, o sea de las relaciones familiares, a las relaciones impersonales en una sociedad. Las primeras se hallan dominadas por el *status*, las segundas por el «contrato». Esta teoría se hallaba tan extendida que Marx no tuvo dificultad en referirse a ella como a un hecho conocido. El estudio del Derecho antiguo por Maine consistía fundamentalmente en una investigación de las antiguas prácticas e instituciones romanas, así como de las medievales y contemporáneas; a esto se añadían diversas referencias al Derecho primitivo y a los códigos más antiguos que eran conocidos por aquel entonces. Tras su regreso de la India Maine publicó una serie de trabajos en prosecución de sus estudios anteriores sobre las instituciones romanas, medievales y europeas. En ellos introdujo además sus materiales sobre la India, así como los materiales sobre el derecho familiar eslavo que acababa de publicar poco antes.

Si Morgan había sostenido que la familia matriarcal era anterior a la patriarcal, Maine opinaba en cambio que ambos tipos de familia eran igualmente antiguos. Morgan invocaba la autoridad del jurista y etnólogo suizo J. J. Bachofen, el primero en haber sostenido explícitamente un proceso de la familia a partir de la promiscuidad primitiva, pasando por el matriarcado hasta el patriarcado. Maine en cambio se opuso tanto a Morgan como a Bachofen. Los materiales en que se basaba Maine procedían en lo esencial del ámbito lingüístico: griego, latín, sánscrito, eslavo, celta, las lenguas románicas y germánicas. Su hipótesis era que estos pueblos no sólo formaban una unidad lingüística, sino también una unidad cultural, histórica y biológica, basada en un tronco primitivo o grupo social con una lengua, una cultura y un patrimonio racial. Marx rechazó enérgicamente el argumento racial. Aunque Maine se hallaba guiado por las mejores intenciones, pues trataba de revalorizar a los indios ante sus conquis-

tadores británicos, la ingenuidad de sus divagaciones raciales era total. Si pudiese mostrar que indios, ingleses, escoceses, etc. procedían de un tronco común, ¿se podría superar el abismo entre los pueblos europeos y los asiáticos! Pero los medios eran inadecuados para el fin. Para mostrar que todos los hombres son hermanos y debe reinar la igualdad entre ellos, no basta con cualquier argumentación. Para superar los prejuicios no basta con personalidades aisladas por magníficas que sean; una doctrina liberal así era en último término absurda.

Además la intención de Maine no era revalorizar a los indios por sí mismos ante sus señores británicos. Lo que se hallaba tras su doctrina era la tesis de que tanto la historia india como la inglesa, especialmente la historia de las instituciones de la propiedad en ambas, procedía del mismo origen: la familia patriarcal comunitaria; tal era la «artillería pesada» de Maine. La familia indivisa es una pequeña unidad de parientes, cuyos hombres descienden de un antepasado común por línea masculina, viven y trabajan juntos con sus mujeres e hijos, y constituyen una unidad de propiedad-posesión comunitaria que pasa sin interrupción de una generación a la otra. Según Maine en la India aún eran perceptibles las huellas de esta unidad primordial; así es como interpretaba las observaciones que había llevado a cabo en Bengala, el Panjab y las provincias del noroeste.

Ya antes había dicho que las huellas de la familia primitiva, la unidad del *status* remitían aún más lejos: a la época germánica del continente europeo y de Inglaterra. El estudio de la India contemporánea iba a servir por tanto para esclarecer el pasado inglés; el paso entre los ingleses del *status* al contrato tenía que haber sido el mismo que Maine observaba en la India contemporánea. Maine sostiene la siguiente tesis: lo mismo que en Inglaterra la implantación del Derecho romano, de las instituciones de la propiedad, puso a los ingleses en condiciones de progresar en el terreno del Derecho y la sociedad, así también su dominación en la India podía ofrecer a los indios un servicio semejante.

Despojada de su gesto altruista, esta doctrina significa la implantación en la India de prácticas inglesas en el terreno de la propiedad, la ampliación de la competencia de la Administración inglesa a las leyes y formas de la propiedad, cuya legalidad sería desde ese momento la única en controlar e interpretar, la formación en la India de una clase de propietarios-poseedores reservada a los británicos para aquellas formas de propiedad de las que podían sacar provecho; en una palabra, el fortalecimiento del dominio británico sobre la India en el siglo XIX. Ciertamente el control británico sobre la India ni se basaba en esta transparente doctrina ni podía extraer un apoyo de ella. La utilidad de la doctrina era distinta de su intención declarada.

El libro de Maine trata del Derecho y la sociedad irlandesas basándose en una interpretación de los códigos irlandeses (*Senchus Mor*, *The great book or ancient Law* —una compilación al parecer del siglo VIII— y *The book of Aicill*)⁵⁹. Este sistema jurídico estuvo en vigor hasta la época de la conquista inglesa en los siglos XVI y XVII. Maine utilizó además materiales que había recogido en su experiencia como juez y en sus investigaciones en la India, y desarrolló desde el punto de vista de la escuela histórica del Derecho una crítica de la teoría del Estado y el Derecho que habían formulado Bentham y Austin. Al reproducir el material recogido por Maine, Marx, a diferencia de lo que había hecho con Morgan, señala con precisión la página, mientras que prácticamente prescinde de la división en capítulos (lecciones). Desde el punto de vista del contenido, su crítica a Maine es dura: pobreza del material (también Lubbock lo señala), superficialidad en la crítica de la teoría del Derecho de Austin y

los utilitaristas y debilidad de las construcciones teóricas, superadas ya por su contemporáneo Morgan.

En comparación con el tratamiento que da al texto de Maine, Marx se comporta en los extractos y apuntes sobre Morgan —que sólo comenta ocasionalmente— más bien reservadamente. Sus opiniones sobre Morgan hay que interpretarlas *ex silentio*, por la elección del material, etc. En cambio las notas a Maine constan de más de 100 interpolaciones: signos de exclamación e interrogación, comentarios breves y observaciones de cierta longitud. En las 28 páginas de manuscrito dedicadas a las *Lectures* de Maine, las interpolaciones de Marx con formulaciones propias y extractos de otros estudios llenan en total ocho páginas de constante polémica. Esta se apoya generalmente en la teoría gentilicia de Morgan y en datos concretos tomados del mismo. Además Marx desarrolla breve, pero explícitamente, su teoría general de la comunidad primitiva y su práctica comunal, su teoría del origen del Estado y del papel que desempeñó la propiedad en ese origen, sus tesis sobre la relación entre sociedad primitiva y sociedad civilizada, entre Estado y antagonismos sociales, sobre la igualdad y comunidad de la colectividad primitiva, y, por último, sobre esta base, la perspectiva acerca del futuro de la sociedad.

El *Manifiesto comunista*, en sus primeras líneas, separaba las sociedades prehistóricas de las sociedades históricas, que eran su continuación («La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clase»; cf. *infra*, sección 5: *Relación de Engels con Marx y Morgan*). Aquí, en cambio, Marx sostiene una interacción entre las comunas primitivas y antiguas y las modernas comunas campesinas por una parte, y por la otra la planificación social comunitaria y colectiva que brotará de la era capitalista en oposición a ésta.

Aproximadamente la mitad de los comentarios a Maine formulan objeciones contra su postura política y su método científico. Ciertamente Marx asume también positivamente algunos puntos. Así acepta implícitamente la teoría expuesta en *Ancient Law* (1861), según la cual el desarrollo de la sociedad va del *status* al contrato (Cuaderno 1, p. 170), cuando cita como ejemplo de esta evolución la conversión en Rusia de las prestaciones personales en esclavitud. La obligación contractual se basa en un interés por ambas partes que se ha convertido absolutamente en exterior. En cuanto exterior es pública, oficial y social y, una vez alcanzado este punto, toca a su fin la relación comunitaria y personal designada por Maine como *status*. Un tema recurrente en los apuntes de Marx es el rechazo sistemático y sin concesiones de la raza, el racismo y el biologismo como factores determinantes e independientes del contexto social (Cuaderno 1, pp. 162, 164, 187, etc.).

Marx rechaza la reconstrucción que hace Maine de la historia de la posesión particular de la tierra en Irlanda (Cuaderno 1, p. 162), así como la comparación que propone entre la propiedad raíz romana e inglesa y las prácticas de la posesión del suelo en el continente, Inglaterra y América (Cuaderno 1, p. 165). También reduce el doble origen de la propiedad del suelo, sostenido por Maine, a una sola fuente, en el contexto de la separación entre jefe de tribu y cabeza de familia (*loc. cit.*). Además añade su concepción, presentada en los extractos de Morgan, sobre los intereses de los grupos sociales y los individuos (Cuaderno 1, pp. 166, 178, 191) y la desarrolla aquí refiriéndola al uso de ficciones.

Siguiendo la iniciativa de Morgan, Marx explana la separación sistemática entre la familia y las otras instituciones de la sociedad primitiva, aplicando la distinción presente en los pares patriarca-paterfamilias y gens-jefe de la tribu a las formas funda-

mentales de propiedad y su transmisión. Según esta teoría la propiedad privada de la tierra no es directamente derivable de la propiedad colectiva, sino que la va sustituyendo poco a poco, a medida que se realiza la transición a la sociedad política y el control de la gens pasa a la familia. La herencia dentro de la familia se halla en oposición con el procedimiento tanaísta, por el que la función del jefe era transmitida electivamente, de ordinario al hermano y no al hijo (Cuaderno 1, p. 178). Es entonces cuando se introduce la ficción pública que fija como un anacronismo la antigua regla gentilicia de sucesión. Marx desarrolla aquí la oposición, que ya había introducido en los apuntes sobre Morgan, entre lo público y lo privado, lo oficial y lo no oficial, en el contexto de la transición entre la barbarie y la civilización, de la formación del Estado y la arcaica regulación comunal tanto de la herencia como de la autoridad. Las ficciones públicas no hacen su aparición hasta que los intereses sociales se hacen divergentes y antagónicos. Sin embargo Marx pensaba que el cargo de jefe entró en oposición con la comunidad ya antes de que entrasen en disolución gens y tribu, pues —contra lo que creía Morgan— el jefe sólo era elegido en teoría, pero no realmente (Cuaderno 1, p. 177). Así que aquella elección no era lo que hoy podemos entender por tal; ni coincide con nuestros procedimientos habituales ni se identifica con una idea ingenua de la democracia primitiva. Prácticamente el cargo de jefe era transferible (Cuaderno 1, p. 175) y el contexto de este pasaje muestra claramente que para Marx la contradicción entre teoría y realidad de la elección en Irlanda no vale sólo para el período inmediatamente anterior a la conquista inglesa, sino que corresponde a la situación de la sociedad primitiva antes ya de la disolución de la gens bárbara. Por consiguiente Marx parte de la contradicción entre teoría y práctica tanto para la sociedad primitiva como para la moderna, en el contexto de la disolución de la sociedad primitiva y de las instituciones gentilicias.

También basándose en la teoría de Morgan sobre la elección del jefe en la sociedad gentilicia, Marx apunta que Maine encontró la misma práctica en la familia indivisa de la India y en la Alta Edad Media europea⁶⁰. Su comentario al respecto es:

Esto sería lo más normal, ya que teóricamente el jefe siempre es electivo, sólo que naturalmente dentro de la gens o de la tribu respectivamente.

Edmund Spenser había encontrado ya —y Maine le cita en este sentido— el mismo procedimiento entre los irlandeses de su tiempo⁶¹. De todos modos Marx piensa que Maine habría interpretado mejor a Spenser, si hubiese conocido la concepción que tenía Morgan de la elección del jefe (Cuaderno 1, pp. 177, 178 y 175).

Con respecto a la relación entre sociedad oriental y occidental Phhear seguía la argumentación de Maine:

En Europa, a diferencia de Oriente, el tributo en especie fue sustituido por el dominio del suelo: los labradores fueron expulsados de sus tierras y reducidos a siervos o a jornaleros.

En Oriente, bajo el sistema de la aldea, la gente se gobernaba prácticamente por sí misma y la lucha por el poder entre los jefes de la clase noble tenía por objeto principal el dominio sobre los *kachabri tabils* (la contabilidad de los pueblos). (Cuaderno 1, p. 155.)

Maine se había ocupado detenidamente de este tema, sólo que en su estudio sobre el monarca sij del siglo XVIII Ranjit Singh había partido de arriba, de la posición del monarca, y no del pueblo (Cuaderno 1, pp. 194-196). En su opinión el despotismo orien-

tal se limitaba a cobrar los impuestos; sólo en el Imperio romano se llegó a una legislación general que iba más allá de la recaudación tributaria y los servicios militares por encima del marco restringido del pueblo. De ahí que el desarrollo de Europa occidental fuese completamente distinto del de Oriente. Por lo demás Maine sostuvo la tesis de que los antiguos imperios orientales de Asiria, Babilonia, Media y Persia correspondía al mismo tipo que la monarquía sij bajo Ranjit Singh, y que a partir de ésta era posible una comprensión generalizada de los imperios y el despotismo orientales pasados y presentes. Según Maine:

A Ranjit Singh ni se le ocurrió ni se le pudo [!] ocurrir nunca cambiar las leyes civiles bajo las que vivían sus súbditos. (Cuaderno 1, p. 195; el signo de admiración es de Marx) ⁶².

Marx no pone en duda que el monarca oriental no pudiera cambiar los usos locales, aunque, como decía Maine, apenas hacía más que preocuparse de su corte y de las guerras. Así que Marx no protesta contra la afirmación de que el monarca no se inmiscuía en las tradiciones del pueblo, sino contra la exageración en que incurre cuando afirma que tampoco pudiera haberlo hecho. En consecuencia Marx coincide con Maine en que la erección de grandes construcciones públicas, palacios, templos, mausoleos, etc. no desempeñaba ningún papel importante en la economía política de la India tradicional, y en que la monarquía central y la burocracia estatal no tenían a su cargo los canales y demás instalaciones hidráulicas. La posición que adoptó Marx ante los informes de Maine y Phear sobre la India, requerirían un análisis más preciso, que tuviese en cuenta publicaciones recientes sobre la sociedad oriental, su forma de gobierno y el modo de producción asiático ⁶³.

En los últimos dos capítulos de su libro, Maine critica así la teoría del Estado y el Derecho que profesaba la escuela analítica del Derecho (Jeremy Bentham, John Austin, Hobbes como su precursor):

Desde luego no está de acuerdo con los hechos una proposición de la que no son responsables los grandes juristas analíticos (Bentham y Austin), pero que algunos de sus discípulos no están muy lejos de enunciar, a saber: que el soberano individual o colectivo pone efectivamente en acción, mediante el libre ejercicio de su voluntad, la fuerza latente de la sociedad [...]. Múltiples influencias, que para abreviar llamaremos morales [Marx, Cuaderno 1, p. 191, añade: «Este 'morales' muestra la poca idea que tiene Maine del asunto; en cuanto estas influencias (ante todo económicas) poseen un modus 'moral' de existencia, se trata siempre de un modus derivado, secundario, y nunca prioritario»], modifican, delimitan e impiden constantemente la dirección efectiva de las fuerzas de la sociedad por el soberano ⁶⁴.

La idea que tiene Austin de la soberanía procede según Maine de una abstracción. Marx da la razón a Maine implícitamente, pero añade (*loc. cit.*):

Maine ignora algo mucho más profundo: que incluso la existencia, aparentemente suprema e independiente, del Estado no es más que una apariencia, y que el Estado en todas sus formas es una excrecencia de la sociedad. Incluso su apariencia no se presenta hasta que la sociedad ha alcanzado un cierto grado de desarrollo, y desaparece <rá> de nuevo en cuanto la sociedad llegue a un nivel hasta ahora inalcanzado. Primero la individualidad se escinde de los vínculos originariamente no despóticos (al revés de como los entiende el zoquete de Maine), sino satisfactorios y confortables, que reinaban en el grupo, en las comunidades primitivas; así llega a destacarse unilateralmente la individualidad.

Sin duda el individuo tiene según Marx intereses comunes con grupos sociales y característicos de éstos, de modo que los individuos son individuos de clase, es decir individuos de grupos sociales basados en condiciones económicas que también sustentan al Estado. El factor económico se presenta aquí en primera línea como base y secundariamente en interacción con otros factores. Ya al tratar del impacto directo de la naturaleza en la sociedad primitiva por oposición al factor económico en la sociedad posterior había sido discutido el factor económico en los mismos términos (véase *supra*, Introducción, sección 1 sobre Morgan; y Cuaderno 1, pp. 41-42). Al extractar a Maine (Cuaderno 1, p. 178) Marx escribe:

La cosa consiste en la progresiva preponderancia (en conexión con el desarrollo de la propiedad privada) de la familia individual sobre la gens.

Este tema hay que tratarlo junto con la discusión de la familia como miniatura de la sociedad bajo las condiciones tanto de la sociedad primitiva como de la civilizada (cf. *supra*, sección 1 y nota 39).

Marx considera totalmente equivocada la concepción de Maine según la cual la familia privada es la base de que proceden el *sept* y el clan (Cuaderno 1, p. 177). En esto Marx se pone del lado de Morgan. Las instituciones del clan y el jefe de clan son distintas de la familia indivisa india y de la función del padre en ella. Maine tenía en la cabeza la familia privada inglesa. Su ejemplo indio, tomado de la ciudad más bien que del campo, se refiere a los perceptores de la renta del suelo y no a los miembros reales, a los labradores de la comunidad campesina (*loc. cit.*). De modo que Maine idealizaba y generalizaba una situación que sólo se aplicaba a una parte —y precisamente a la privilegiada— del estado de cosas en la India. No comprendió los intereses contrapuestos que había en la comunidad campesina india ni la oposición entre ciudad y campo. Esta objeción es importante tanto desde el punto de vista metodológico como desde el punto de vista material y afecta tanto a Fourier como a Maine (cf. *infra*, sección 5: *Relación de Engels con Marx y Morgan*, y nota 86). En la página 177 del Cuaderno 1, al extractar a Maine, Marx sostiene que en la comunidad campesina de la India se da una oposición entre las clases sociales. Esta tesis debe ser considerada en el contexto de una crítica a Phear, quien pretendía fundamentar la diferenciación de las funciones económicas en la sociedad y las diferencias sociales en la comunidad primitiva a partir de la familia (cf. Cuaderno 1, p. 153).

El conflicto de intereses producido a medida que la sociedad se desarrolla en grupos de intereses individuales, se expresa en la oposición de público y privado, rural y urbano, rico y pobre (Cuaderno 1, pp. 164-177), estamentos superiores e inferiores (Cuaderno 1, p. 166). Según esta teoría de los intereses la Iglesia se separa de las organizaciones seculares de la sociedad, para volver a unirse con ellas como parte contractual soberana, que sostiene sus propios intereses de acuerdo con otros intereses y en oposición con ellos. La sociedad se divide en trabajos y oficios especializados y dentro de cada uno de éstos en colectividades que se hallan en conflicto entre ellas. Estas colectividades han interiorizado como sus intereses sus relaciones entre ellas, consigo mismas y con la sociedad; a la vez son la expresión externalizada de estos mismos intereses; la propiedad social pasa a ser la propiedad de una colectividad más limitada, la clase social, o, expresado individualmente, el interés de hombres particulares. Así queda efectivamente invertido el orden de conjunto, pues la propiedad social se reparte entre individuos, a la vez que se convierte en la base del interés de una

clase social. Así se produce en la sociedad y entre colectividades sociales la oposición entre individuo y colectividad, entre intereses individuales y colectivos. La fórmula hipostatizante de Hegel que pone al Estado por encima de la sociedad, anula la oposición dialéctica que había sido su principal motivo. Marx, a la vez que recuperaba esta oposición en su particularidad, se oponía a la forma empírico-positiva de esta oposición como una simple afirmación fáctica al estilo de Hume. La unidad de la comunidad primitiva y la posibilidad de oposiciones en ella le hicieron a Marx problemática la oposición que establecía entre familia y gens. Para Marx había que elaborar mejor los principios que tendían a la separación en la comunidad primitiva. La teoría de Engels emprendió esta tarea en dos direcciones, al distinguir un factor subjetivo y un factor objetivo.

El proceso de individualización consiste en la articulación de intereses individuales dentro de la sociedad y en la consiguiente disolución de la comunidad. Esta individualización es unilateral, sin correspondencia correlativa en los intereses de la sociedad. Por consiguiente la sociedad deja de ser el fin último de los medios que el individuo pone en juego para su propia felicidad, y la unidad social pasa a ser mera apariencia. Los intereses son a la vez el contenido de la individualización y su manifestación exterior como formas características de ella. La interacción de estos contenidos contradictorios, de estas formas exteriores significa por tanto la disolución de la unidad social, de la unidad individual y de la unidad entre el individuo y la sociedad. Cuando Marx (Cuaderno 1, p. 191) habla de que «la individualidad se escinde» de los vínculos satisfactorios y confortables de la comunidad primitiva, está presuponiendo las separaciones de que habla la sección de *El capital* dedicada a la subdivisión del hombre al comienzo de la manufactura capitalista⁶⁵. Esa frase se dirige contra el modo de hablar de Maine, que no suena del todo mal, según el cual la tradición social es la condición que limita la soberanía del Estado (Cuaderno 1, p. 192). El Estado entra así a formar parte de la superestructura de la sociedad.

La soberanía y sus limitaciones no se refieren a la persona del monarca sino a su cargo, división que tanto Maine como Austin desdibujan o no comprenden en realidad. Cada uno a su modo, ambos dejan ambigua la relación de la sociedad con la institución de la soberanía.

Según Maine la esfera llamada «para abreviar» moral abarca la tradición entera de la sociedad; de ahí que Maine se oponga implícitamente a una separación entre ciencia y política o entre afirmaciones fácticas y afirmaciones morales⁶⁶. Su posición se opone en esto a la de Hume, Bentham y Austin. Si Marx se diferencia en este punto de Maine es por otra razón: porque la categoría universal de lo moral oscurece en Maine la primacía que corresponde a los influjos económicos (Cuaderno 1, p. 191). Por otra parte también Maine tuvo en cuenta el factor económico en su concepción de la formación de las castas⁶⁷. Esta concepción se halla relacionada con la que tiene Marx de la exogamia de casta en el proceso de transformación de la sociedad gentilicia en sociedad política (cf. *supra*, Sección 1; e *infra*, Extractos de Morgan, nota 12).

La sociedad civilizada es artificial, pues se halla plagada de ficciones y prácticas inencontrables en las comunidades primitivas. La familia indivisa es de carácter secundario y se distingue de la comunidad primitiva allí donde aún no existe la oposición entre ciudad y campo, rico y pobre (Cuaderno 1, p. 164). Según Maine⁶⁸ «cuanto más artificial se hace la gran familia, el sept o clan, más se parece el derecho de distribución a una simple facultad administrativa». Marx comenta:

La cosa es precisamente al revés. Maine, después de todo, no se puede quitar de la cabeza la familia privada inglesa; por eso esta función completamente natural del jefe de la gens y luego de la tribu —natural precisamente porque es su jefe (y teóricamente siempre «elegido»)— le parece «artificial» y «meramente administrativa», mientras que la arbitrariedad de los modernos *patres familias* es precisamente «artificial», como la misma familia privada, desde el punto de vista arcaico. (Cuaderno 1, p. 17.)

Para Maine la artificialidad resulta por comparación o incompatibilidad con la situación moderna de la familia y su posición en la sociedad moderna respecto a la transmisión hereditaria de los bienes, mientras que Marx insiste en la artificialidad de tales datos, comparados con el estado arcaico. Marx, al argumentar contra la inversión que hace Maine de esa situación, sigue a Morgan, distinguiendo la condición de la gens y de la tribu, así como la de sus respectivos jefes, de la familia y su cabeza, mientras que Maine equiparaba en una misma categoría social la familia indivisa, el linaje y el clan. Semejantes son los reparos que formula Marx contra la idea que se hacía Morgan acerca de la elección del jefe de la gens o de la tribu, del clan o del linaje, toda vez que esta elección sólo lo era en teoría, mientras que en la práctica, como hemos visto, era hereditaria. Maine considera artificial todo lo que pueda ser calificado de relicto anacrónico, mientras que para Marx lo son las divisiones sociales y los antagonismos de la situación civilizada como tales; su artificialidad procede del estado enajenado del hombre civilizado, quien se encuentra explotado, dividido, opuesto a sus congéneres y a sí mismo, mientras que el estado arcaico es el de una comunidad satisfactoria, no despótica e igualitaria. En los *Manuscritos de París* de 1844 Marx había analizado la condición humana en sus componentes activos: la situación enajenada del hombre se refiere tanto a él mismo como a la cosa⁶⁹. El proceso de superación de la enajenación de sí mismo sigue idéntico camino que la enajenación misma («propiedad privada y comunismo»)⁷⁰. *La sagrada familia* prosigue este análisis en la tesis de que la clase poseedora y la clase proletaria representan la misma autoenajenación humana, a la vez que ambas clases se hallan en distinta situación con respecto a la enajenación social⁷¹.

En los extractos de Maine Marx se refiere a los comienzos de la separación entre teoría y praxis, continuando así el tipo de análisis que hemos destacado en los extractos de Morgan como distinción entre oficial e inoficial, público y privado, en el paso de la barbarie a la civilización.

Marx (Cuaderno 1, p. 191) se opuso a la anticuada concepción positivista de la ciencia como clasificación y definición, y a la vez por tanto a la separación y yuxtaposición que realizó Hume entre afirmaciones fácticas y juicios morales. Por consiguiente Marx se opuso a la separación y yuxtaposición de ciencia y política, notando que Maine y Austin se distinguían en este punto de Hobbes. En su opinión Maine era anticuado, pero no lo suficiente, pues Hobbes, a diferencia de sus sucesores de los siglos XVIII y XIX, no había distinguido la ciencia de la política. Frente a las posiciones de los empiristas ingleses y de las escuelas continentales del kantismo y el positivismo se encontraba la tradición que partía de la relación recíproca entre política y ciencia. Junto a Hobbes Marx menciona a Maquiavelo y Linguet (*loc. cit.*)⁷².

Morgan criticó la concepción que tenía Maine de la familia indivisa y de la gens en dos puntos: 1.º) La familia indivisa y la gens son instituciones sociales heterogéneas entre sí. La gens es un grupo de descendencia unilineal, mientras que la familia —sea indivisa o como se quiera— se compone de miembros que pertenecen a más de

una línea. 2.º) La familia patriarcal es una excepción y no un desarrollo normal ⁷³. Maine respondió a la crítica de Morgan, pero no satisfizo a su argumentación ⁷⁴.

4. LOS EXTRACTOS DE MARX SOBRE LOS ORIGENES DE LA CIVILIZACION DE LUBBOCK ⁷⁵

No menos conocido que Maine fue en su tiempo Sir John Lubbock, naturalista y divulgador científico; sus escritos, que versan sobre geología, biología y etnología, fueron muy leídos. Su familia y la de Charles Darwin eran vecinas y amigas; Lubbock fue muy pronto influido por Darwin y su éxito posterior se debió en parte a sus sabias interpretaciones de ideas darwinianas sobre la evolución geológica y la humana. Ciertamente no coincidía del todo con Darwin, quien se dejó convencer poco por los intentos de reconstruir las fases primitivas del desarrollo de la especie humana, de sus formas primitivas de familia, emprendidos por Bachofen, Morgan, Lubbock y el jurista y etnólogo escocés J. F. McLennan. Estos y sus sucesores M. M. Kovalevski y Alexis Giraud-Teulon afirmaban que los hombres habían vivido primero en una horda promiscua, sin una vida familiar estable. Darwin expresó su disconformidad con esta idea, refiriéndose a semejanzas con formas de cohabitación entre los monos y otros mamíferos, cuya común procedencia con la especie humana había constituido el tema de sus obras más famosas. En ninguno de estos grupos —fuesen animales o humanos— con niños a su cuidado se podía apreciar según sus conocimientos una vida familiar promiscua.

Los breves apuntes sobre Lubbock fueron escritos por separado y los últimos ⁷⁶. En ellos se halla incluida la obra de McLennan que Lubbock siguió sin reservas de importancia. Ciertamente la obra de Lubbock contiene también listas de prácticas curiosas y usos insólitos; sin embargo pertenece a una tradición etnológica que narra la historia de la hominización como algo absolutamente terreno. Su impulso lo recibe esta tradición del siglo XVIII; el descubrimiento darwiniano de la acomodación a las circunstancias ambientales y de la selección natural la habían transformado en una exposición evolutiva del desarrollo humano, resultado en que también habían confluído las investigaciones de Alfred Wallace, Huxley, Spencer, Ernst Haeckel y las publicaciones basadas en ellos de Dawkins, Lubbock, Tylor y Morgan. Lubbock explicaba la religión naturalistamente, la formación del Estado a base exclusivamente de factores endógenos, sin referencias específicas a factores exógenos en una sociedad tales como raza, conquista, etc. Por otra parte su enfoque era culturocéntrico, lo que motivó que Marx se plantease el problema de los límites subjetivos culturales de la praxis etnológica. Lubbock había observado ⁷⁷ que «en muchas de las razas inferiores domina el parentesco por parte de las hembras» y de ahí —las interpolaciones son de Marx (Cuaderno 2, p. 2)—.

la curiosa [!] práctica de que los herederos de un hombre [pero es que no se trata de los herederos de un hombre; estos borricos civilizados son incapaces de desprenderse de sus propios convencionalismos] sean no sus propios hijos, sino los de su hermana.

Los apuntes de Marx sobre Lubbock contienen además un extracto bastante extenso del *Quijote* de Cervantes, que trata del auxilio a los «principales» en un apuro, del mismo modo como, en el paralelo aducido por Marx, la divinidad es liberada en India de sus cadenas. (Cuaderno 2, p. 4) ⁷⁸.

Los extractos de Lubbock presuponen las lecturas de Morgan, Maine y Phear. McLennan y Bachofen hacían comenzar el desarrollo del matrimonio y la familia con un estadio de heterismo y matrimonio comunitario.

y Lubbock dice en la p. 70 que se cree esta estupidez, o sea que identifica matrimonio comunitario con heterismo, cuando evidentemente el heterismo es una forma que presupone la prostitución (y ésta sólo existe por oposición al matrimonio, sea comunitario, etc. o monógamo). Se trata por consiguiente de un *hysterion proteron* <anacronismo>. (Cuaderno 2, p. 1.)

De acuerdo con Morgan, Engels no sitúa el comienzo del heterismo hasta después de haberse introducido la monogamia⁷⁹. McLennan había sido de la opinión que el matrimonio por raptó procedía de la exogamia tribal. Lubbock en cambio escribe: «Creo, por el contrario, que la exogamia procede del matrimonio por raptó»⁸⁰. Marx (*loc. cit.*) comenta: «O sea que Lubbock no sabe nada de la base: la *gens*».

5. RELACION DE ENGELS CON MARX Y MORGAN

Engels había asumido brevemente el tema de las instituciones primitivas y comunitarias en sus obras de la década de 1840 (en colaboración con Marx en *La sagrada familia*, *La ideología alemana* y el *Manifiesto comunista*) así como en el último capítulo del *Anti-Dühring* (1878). En 1882, por sugerencia de Marx, extractó a Bancroft. En su trabajo sobre la *Marca* Engels trató, basándose en el estudio de Maurer, de la organización de los antiguos germanos según el parentesco y la propiedad común; al tratar de ésta se refirió brevemente a los testimonios de César y Tácito y se ocupó asimismo de la larga persistencia de las instituciones colectivas y la transición a la propiedad privada en el siglo XIX (haciendo especial hincapié en el Palatinado bávaro). Dos amplios manuscritos se ocupan de las antigüedades germánicas, si bien sólo en recensiones volvió Engels a ocuparse de la cuestión de la Marca, su organización y pertenencia a ella así como su forma de propiedad y posesión⁸¹.

Al revisar los papeles inéditos de Marx en 1883, Engels topó con sus extractos y, al elaborar la tercera edición de *El capital*, Engels hizo referencia a este descubrimiento. El pasaje de Marx decía:

Dentro de una familia, y, luego de un desarrollo posterior, de una tribu, surge una división natural del trabajo a partir de las diferencias de sexo y edad.

Engels comenta en una nota a pie de página:

Estudios posteriores sobre la situación del hombre primitivo, muy sistemáticos y profundos, llevaron al autor a la conclusión de que originariamente no fue la familia la que se desarrolló hasta convertirse en tribu, sino que, a la inversa, fue la tribu la forma natural y primitiva de la asociación humana, basada en la consanguinidad, de tal modo que sólo más tarde, cuando comenzaron a disolverse los vínculos tribales y a partir de esa disolución, se desarrollaron las variadísimas formas de la familia⁸².

Los estudios «posteriores» de Marx a que se refiere Engels tuvieron por objeto a Morgan. Como ya lo insinúa la nota citada de *El capital*, que data de noviembre de 1883,

y el intento fallido de conseguirse en enero de 1884 un ejemplar de *Ancient society*, Engels formuló a finales de 1883 la problemática de su libro sobre *El origen de la familia*⁸³. Basándose en los extractos de Marx realizó un esbozo de su propia obra, primero bajo el título *La formación de la familia* (etc.), y cuando Bernstein le visitó entre finales de febrero y comienzos de marzo de 1884, le leyó fragmentos tanto de ese esbozo como de los extractos de Marx. Su propio ejemplar de la obra de Morgan no pudo conseguirse Engels hasta unos días después en el mismo mes de marzo⁸⁴. Dos meses después terminaba los primeros ocho capítulos de *El origen de la familia*, mientras que pensaba someter el último capítulo a una posterior reelaboración⁸⁵ (reelaboración que ya no realizó y que habría estado en relación con la crítica de la civilización por Fourier)⁸⁶. Engels consideraba que Marx había querido ser el introductor de Morgan en Alemania y publicó su propio libro en «ejecución de un testamento», interpretando la intención de los cuadernos de extractos de Marx⁸⁷.

El origen de la familia comienza con la siguiente afirmación: Morgan fue el primero que con conocimiento de causa trató de introducir un orden preciso en la prehistoria de la humanidad, y su clasificación permanecerá sin duda en vigor, hasta que una riqueza de datos mucho más considerable no obligue a modificarla⁸⁸.

CUADRO 3.—*Principales referencias de Engels a Morgan*

<i>Engels</i> ^a página	<i>Morgan</i> ^b página	<i>Palabras clave</i>
Prólogo (1.ª ed.)	—	Morgan y la concepción materialista de la historia. Progresivo silenciamiento de Morgan. Reconstrucción de la prehistoria.
Prólogo (4.ª ed.)	—	Desarrollo de la historia de la familia (cf. Bachofen). Oposición con McLennan; matrimonio de grupo. Los iroqueses y otras pruebas de la teoría de la gens. Crítica de la civilización (cf. Fourier).
193-99	Prólogo	Estadios del progreso humano.
199-200	cap. 1	Familia iroquesa.
200-2	439-44	Reconstrucción de la familia prehistórica; teoría de la promiscuidad.
207-54	395-503	Evolución de la familia.
254-68	126-47	Gens iroquesa.
269	261	Grote ^c .
269-72	266-67	La gens griega y Grote.
271-72	269	Morgan sobre la gens griega resumido por Marx.
274	284	Gladstone.
277-88	290-306	Estado ateniense.
288-98	307-62	Gens romana y Estado.
288-98	337-38	Gens romana.
302	374-375	Clan escocés.
324-45	passim	Barbarie y civilización.
328	543-544	Propiedad.

^a Federico Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, en K. Marx y F. Engels. *Obras escogidas*, Madrid, Akal, 1975.

^b Lewis H. Morgan, *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 2.ª ed., 1971.

^c Referencia a George Grote. Sobre su relación con Bentham, J. St. Mill y los utilitaristas, véase Elie Halévy, *The growth of philosophical radicalism*, Boston, 1955 (1928).

CUADRO 4.—*Extractos de Morgan por Marx que cita Engels*

Engels ^a página	Marx ^a página del Cuaderno 1	Palabras clave
193	2	Control absoluto ^b sobre la producción de los alimentos.
201	10	Sistemas políticos, filosóficos, etc.
211	96	Bachofen sobre la licencia punalúa.
227	57	Casuística innata de los hombres.
228	16	Familia como sociedad en miniatura.
232	16	Antiguamente las mujeres eran más libres.
269 ^c	68	En la gens griega se trasluce el salvaje.
270 ^c	69	Las gentes son anteriores a la mitología.
271	70	Filisteos pedantes.
271	71	Gentes humildes (cf. Grote); réplica de Morgan a Grote (ratones de biblioteca).
274	73-74	Gladstone y republicano yanqui.
275	74	El pasaje sobre el cetro ^d .
275 ^e	74	Especie de democracia militar.
331	79	Antagonismo en la gens.

^a Federico Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Madrid, Akal, 1975; Karl Marx, *Extractos de Morgan* (Cuaderno 1, pp. 1-98).

^b Engels inserta un «casi», que refleja el signo de admiración con que Marx apostrofa la exageración de Morgan.

^c Engels se refiere aquí a la paráfrasis de Morgan por Marx (cf. *La sociedad primitiva*, pp. 266-267).

^d Eustatio lo tenía por una interpolación (cf. Cuaderno 1, p. 74).

^e La correspondencia del texto de Engels con las ideas de Morgan es aquí estricta (cf. *La sociedad primitiva*, pp. 180, 284, 287, 305).

Engels precisó cuál era su relación de una parte con la obra de Morgan, de la otra con la de Marx. Los dos cuadros sinópticos anteriores señalan los puntos de contacto más importantes de la obra de Engels con la de Morgan así como las observaciones de Marx.

En general Engels pasa en silencio las observaciones críticas de Marx sobre Morgan. En cambio formula una objeción propia basándose en conocimientos de que Morgan aún no disponía: la de que Morgan había ido demasiado lejos al concebir el matrimonio de grupo y la familia punalúa como estadio previo de la familia por parejas⁸⁹. Frente a Bachofen y Maine la actitud de Engels es también más positiva que la de Marx⁹⁰.

Morgan contrapuso en las antiguas gentes el futuro de libertad, igualdad y fraternidad a la sociedad del presente, dominada exclusivamente por la propiedad y su poder incontrolable⁹¹. Engels cita una parte de la observación de Marx sobre el antagonismo de intereses dentro de la gens (Cuaderno 1, p. 79), si bien la sitúa en el contexto del «afán de riquezas» que comienza en este período a escindir la unidad de la gens⁹². Es decir, que Engels sólo tiene en cuenta el aspecto subjetivo del problema, mientras que Marx pone en relación ambos aspectos, subjetivo y objetivo. Engels cierra su libro citando el juicio de Morgan sobre la perdición que ha traído la propiedad sobre los hombres y su esperanza de que vuelva la antigua gens⁹³.

Bernstein en cambio caracterizó la obra de Morgan situándola más bien del lado de los teóricos socialistas de los años 1825-1840, es decir los socialistas utópicos. Según Bernstein, Morgan «no supera nunca fundamentalmente los límites que separan del materialismo histórico al típico historiador objetivista de la cultura»⁹⁴. En todo caso ambas observaciones de Bernstein son contradictorias entre sí. Y la verdad es que Morgan supera esos límites con su crítica de una evolución histórica de la humanidad dominada por la propiedad. La actitud que toma frente a su objeto es por tanto más que una mera objetividad o distancia, contra lo que supone la referencia de Bernstein al «típico historiador objetivista de la cultura». Y si la obra de Morgan se parece a los socialistas utópicos, tampoco puede ser considerada como meramente objetiva. Frente a la crítica de puro objetivismo que Bernstein dirige contra Morgan, resalta en éste la interpenetración —por deficiente que sea— entre su objetividad científica y su subjetividad, es decir sus esperanzas puestas en el futuro. El fallo de Morgan consiste en otra cosa: su objetividad es concreta; su subjetividad, abstracta. De ahí que la transición dialéctica en Morgan sea parcial y no alcance su pleno desarrollo, pese a que esté ahí y haya encontrado en Marx un eco positivo. Engels recoge la argumentación crítica propuesta por Fourier; la otra posibilidad suscitada por Bernstein carece de interés. Con todo Engels no se refiere a las instituciones colectivas de la vida social más que sumariamente; lo mismo vale para la propiedad en su contexto primitivo y aún más para su moderno contexto, y es que los trata sobre todo en conexión con su disolución al desarrollarse la civilización.

La transición dialéctica de la colectividad a su opuesto, la individualidad privada, es tema implícito de los extractos que Marx hizo de Morgan. Tanto en los apuntes etnológicos como en otros escritos insinúa cómo es la esencia de la colectividad que está saliendo dialécticamente del dominio de lo privado. El extracto de Morgan, que expresa la supremacía de los intereses de la sociedad sobre los intereses individuales, no hace otra cosa que plantear como una yuxtaposición esta antítesis: el poder incontrolable de la propiedad y un desarrollo de la humanidad que ya no se halle dominado exclusivamente por la propiedad. En las últimas páginas de *El origen de la familia* Engels expone cómo se realiza la transición entre estos dos factores. Su tesis en este punto, al igual que en Marx y Morgan, es que el hombre se caracterizó durante un largo período de su evolución por su carácter colectivo y social, característica que el corto decurso de la civilización bastó para deformar. Tal es también la tesis de Fourier, si prescindimos de la perspectiva temporal, ausente en él.

Igualdad, democracia y universalidad del Derecho son la pauta en que se basa el juicio de Morgan sobre la posición inferior de la mujer casada, así como sobre la disarmonía e injusticia de la sociedad civilizada bajo el dominio de la propiedad privada⁹⁵. Su perspectiva del futuro se basa en la suposición optimista de que la trayectoria histórica de la propiedad encierra en sí misma los elementos de su propia destrucción. Salta a la vista que la tesis de Morgan no pasa de ser una abstracción, incapaz de dar una característica precisa de la acción correspondiente. En este sentido muestra puntos de contacto con el concepto hegeliano de la entelequia histórica. Preso en su organicismo y sin ni siquiera someterlo a la crítica ya presente en Hegel, el pensamiento evolutivo y progresista de Morgan se hallaba superado como explicación de la civilización ya en la generación anterior a Marx.

La crítica positivista de la teoría progresista de la evolución en Morgan se dirigió primero contra su abstracción y su falta de mecanismos concretos para la evolución social. Engels creía que nuevos datos empíricos transformarían las categorías cientí-

ficas y determinados análisis de Morgan, sin mengua por ello de la perspectiva de progreso, que ambos compartían. Las objeciones contra el utopismo y la teleología de Morgan no las pudo resolver; ni tampoco superó el utopismo y teleologismo de Morgan en su propia obra sobre *El origen de la familia*. La dialéctica de Engels consiste aquí en yuxtaponer la idea de Morgan de la desaparición de la propiedad a la perspectiva general implícita en este caso, compartida por Engels y Marx. La última nota de *El origen de la familia* anuncia la intención de proseguir la «brillante crítica de la civilización» por Fourier.

En la edición de 1888 del *Manifiesto comunista* Engels explica así la primera frase (cf. *supra*, sección 3, los extractos de Marx sobre Maine):

Es decir, la historia *escrita*. En 1947 la historia de la organización social que precedió a toda la historia escrita, era casi desconocida. Posteriormente Haxthausen ha descubierto en Rusia la propiedad comunal de la tierra; Maurer ha demostrado que ésta fue la base social de la que partieron históricamente todas las tribus teutonas, y se ha ido descubriendo poco a poco que la comunidad rural, con la posesión colectiva de la tierra, ha sido la forma primitiva de la sociedad, desde la India hasta Irlanda. Por último la forma típica de organización interna en esa sociedad comunista primitiva ha sido puesta en claro, con el culminante descubrimiento hecho por Morgan de la verdadera naturaleza de la *gens* y de su lugar en la *tribu*. Con la disolución de estas comunidades primitivas comenzó la división de la sociedad en clases distintas y, finalmente, antagónicas.

En la cuarta edición de *Del socialismo utópico al socialismo científico* Engels subraya el mismo punto.

Al sostener un pasado comunal «desde la India hasta Irlanda», Engels se refiere implícitamente a la unidad de los pueblos de Eurasia e implícitos eran también los argumentos de Maine sobre este punto. Por otra parte Engels explicita los presupuestos teóricos de Maurer y Morgan, si no el alcance demostrativo de los hechos que aducían. La sociedad comunista originaria de que se trata aquí y cuyas articulaciones internas mostró Morgan, alcanzaba mucho más lejos que desde la India hasta Irlanda. De hecho bastaba ya con una razón para que no pudiese apoyarse sobre una base tan limitada: las ideas de Morgan se basaban en testimonios relativos a los niveles medio y superior de la barbarie que no podían ser aplicados al área cultural del Viejo Mundo descrita precisamente por ellos. Por el contrario sólo el Nuevo Mundo ofrecía en la ciencia de la época pruebas del desarrollo de la idea de la *gens* en relación con la idea de la sociedad. No se trataba de *una* sociedad sino de una pluralidad de sociedades, si bien Morgan identificaba en cada nivel de la barbarie *un* modo de articulación interna de esta pluralidad de sociedades. En este contexto Engels suponía un comunismo originario de la propiedad-posesión como base de la primitiva sociedad, así como la disolución tanto de esa relación de propiedad como de la relación social al realizarse la transición a la civilización. La aportación de la antropología marxista desde la década de 1840 hasta la de 1880 consiste en haber ido elaborando la relación entre la sociedad como abstracción y su concreción empírica en las sociedades que realizan una transición común.

Marx elaboró un sistema sobre el problema de la transición de la humanidad del estado social primitivo al civilizado. Sin embargo este sistema sólo es perceptible en la forma de un esbozo general, y a partir de las obras que eligió para extractar y comentar, de lo que sabemos sobre la postura científica, política e histórica de sus autores y de los aspectos que Marx había elegido en ellos. Morgan fue su principal apo-

yo, Maine su adversario; los comentarios a Phear y Lubbock completan la imagen, pero su alcance es limitado. Engels coincide en general con la posición de Marx; pero también las diferencias entre ambos son significativas; Engels, incluso en su propia opinión, era menos profundo y preciso que Marx. El sistema de Marx es incompleto, pues de sus propias ideas no nos ha dado más que esbozos en los puntos de discrepancia con Morgan y con ello el sistema implícito en estas discrepancias. Las objeciones presentadas contra Maine son, pese a su carácter negativo, más importantes, pues son más detalladas; con todo son menos conocidas tanto en sus aspectos subjetivos como en su crítica de las teorías históricas y analíticas del Estado y el Derecho, acerca de la comuna y sociedad orientales, de la historia de los comienzos del desarrollo del capital y la posesión del suelo en Occidente y del origen de la civilización. La antropología empírica y filosófica de Marx muestra aquí sobre todo una serie de nuevos aspectos en su relación con la crítica de la sociedad y la praxis social, así como en la relación entre crítica y práctica sociales: la mutua relación entre los intereses de la sociedad, la colectividad y la individualidad, su relación con la formación de la sociedad civil y política, y una postura con respecto al resultado de este proceso.

En 1844 escribía Marx ⁹⁶:

Lo extraordinario de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado —la dialéctica de la negatividad como principio motor y generativo— consiste por tanto en haber concebido la producción del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como contraposición del objeto (*Vergegenständlichung als Entgegenständlichung*), como extrañación y como superación (*Aufhebung*) de la extrañación; una vez percibida la esencia (*Wesen*) del trabajo, el hombre objetivo, el hombre real y por tanto verdadero aparece como resultado de su *propio trabajo*.

La objetivación sienta el objeto; la contraposición del objeto es oposición y a la vez disolución del objeto. La «esencia del trabajo» hay que entenderla como *naturaleza del trabajo*, pues el trabajo es proceso, no tiene otra esencia sino el proceso abocado al producto que es el mismo hombre; el objeto es destruido por su objetivación.

Hegel, al concebir la producción del hombre por sí mismo como el proceso de su propio trabajo y consiguientemente como producto de éste, ve al hombre como un ser con historia, es decir, que participa en procesos temporales entre los que se halla la historia. En este contexto Marx concibe al hombre primero como ser social, carente de un ser interior, extratemporal, sin otra esencia que sus relaciones en la sociedad y en la producción social, incluida la producción de sí mismo. Estos procesos temporales como producción de sí mismo, historia y desarrollo de las relaciones entre sociedad, uno mismo e historia son al hombre tan externos como internos, y se despliegan como relación con las necesidades y pulsiones internas, como relación entre función y forma externa y como relación del hombre con el mundo natural. Hegel había concebido el proceso como variable en el tiempo a la vez que temporalidad en sí, entelequia inorgánica.

El cambio se hallaba concebido en Hegel como crecimiento orgánico de una forma dada, como realización de una potencialidad por un proceso inmanente, exteriorizado como negación de la forma precedente del mismo tipo; cada nivel llevaba en sí el germen de su propia extinción y de la transición al próximo nivel. Con todo no se trataba aquí de una teoría de las relaciones entre formas típicas o genéricas. Hegel

no concibió el proceso desde fuera como mediación que se inserta en un ámbito formal; por consiguiente tampoco integró en uno el proceso inmanente con el origen extrínseco (es decir, proceso actual y potencial). Ciertamente formuló un concepto de lo que más adelante sería llamado cultura (en su doble sentido de mediación entre hombre y naturaleza, e incorporación mediada de las nuevas generaciones); pero no llegó a comprender la dinámica del proceso y aún menos reconoció la cultura como un fenómeno separado, producto del hombre. Además mantuvo aparte los mecanismos sociales particulares frente al proceso inmanente con que concebía organicista-mente la evolución. La mediación misma cambia en la relación de lo particular con el todo, que es un proceso temporal. Hegel se detuvo a un paso de esta idea.

Morgan en cambio concebía la evolución como algo completamente externo, producido por mecanismos que dirigen el cambio desde los niveles inferiores a los superiores mediante inventos y descubrimientos; la misma inteligencia humana depende para su crecimiento de la intervención de estos mecanismos. Marx asume de Morgan la idea de la *gens* como institución social que tiende el puente a la civilización; pero a la vez concibe la *gens* como produciendo en su decadencia mecanismos que realizan esa transición. El factor objetivo designado expresamente por Morgan en la decadencia de la *gens* y la transición a la civilización fue la acumulación de la propiedad. Sin embargo la disolución de la *gens* no es más que un lema, bajo el cual hay que proseguir el análisis; Marx lo hizo bajo la categoría del conjunto de relaciones interiores y exteriores. Hacia dentro la disolución de la *gens* significa la transformación de una sociedad con relaciones comunitarias de propiedad en otra con relaciones recíprocamente antagónicas: por una parte los labradores, con instituciones que siguen siendo comunitarias, por la otra los derechos privados y las instituciones correspondientes de los ociosos propietarios del suelo. Las formas de las colectividades —pobres y ricas— se diferencian al igual que los modos de interiorización de las relaciones en recíproco conflicto y el ritmo de la evolución social dentro del mismo grupo. Estas diferencias sociales, por tanto, no son reconocidas como conflictos hasta mucho después de haberse producido: la oposición se halla vinculada aún directamente con el segundo factor dialéctico, el de la oposición social entre los intereses privados individuales. Ambos factores forman la base para el nacimiento del Estado y sus funciones primarias internas. De este modo el factor objetivo designado por Morgan resulta interiorizado de modo distinto por las instituciones sociales.

La concepción que tenía Morgan del cambio de las relaciones de propiedad como desarrollo de la sociedad fue asumido por Marx como una base interpretativa común a ambos. Engels vio en ella el descubrimiento de la concepción materialista de la historia por Morgan. De entonces acá este aspecto común ha venido siendo sobreestimado, pues el lugar del explícito optimismo y utopismo de Morgan fue ocupado en Marx por el conflicto social en el estado de civilización. Hay otra razón además para poner en cuestión esa insistencia en el acuerdo entre Marx y Morgan: el elemento antiteleológico en el pensamiento de Marx encontró ciertamente apoyo en la lectura de Darwin, pero a la vez llevó a Marx a separar la ciencia del hombre de la ciencia de la naturaleza; esto se debió tanto al estado de ambas ciencias como a la separación entre el hombre y la naturaleza. Marx criticó el uso por Darwin del modelo de la sociedad inglesa contemporánea de su investigación del reino animal ⁹⁷. De esta crítica se deduce con respecto a Morgan que éste pasó falsamente —por unilateral y precipitado— de la naturaleza al hombre, aplicando el modelo de Darwin en sentido inverso.

Las referencias de Marx a las teorías científicas de Cuvier, Darwin, Lubbock, Mor-

gan y otros son escépticas. El aspecto objetivo de este escepticismo se basa en una crítica especializada, inmanente de las ciencias respectivas, y en una crítica exmanente de la relación de esas ciencias con sus causas y motivaciones sociales. La crítica inmanente descubre el organicismo implícito de esas teorías como generalidades sin concreción en procesos empíricos identificables y sin métodos para identificarlos, controlarlos, etc. Desde el punto de vista negativo esta crítica destaca el carácter especulativo de las reconstrucciones de Cuvier, Morgan y Phear. La crítica exmanente de las ciencias se vuelve contra la interiorización, realizada incluso por sus mejores representantes, de prejuicios sociales, de etnocentrismos, contra el recurso a opiniones previas, condicionadas socialmente, y contra la deformación de las conclusiones científicas al reincidir en la sociedad: la teoría de la evolución convertida en evolucionismo, una doctrina reconfortante y confortable para quienes quieren fijar la actual civilización como *telos* del progreso; la asunción de los valores subjetivos de la civilización como resultado final de la evolución sirviendo de razón para darse por satisfecho consigo mismo. A estos fines servía la reconstrucción del pasado, fortaleciendo con medios morales el dominio y explotación de una nación por otra. La mano violenta de los colonialistas recibía el apoyo de un aparato entre científico y pseudocientífico. Marx habla siempre de estas teorías con reservas, lo que ciertamente no le impide reconocer el progreso científico de la paleontología, de la biología sistemática y evolutiva, de la etnología y la teoría de la evolución del hombre y los logros en uno u otro campo de los científicos citados.

Antiteleología en la naturaleza y antideterminismo en la historia humana se hallan recíprocamente interrelacionados, cada uno como presupuesto del otro. Ciertamente al final Marx guardó estos pensamientos, después de haberlos formulado, en su gabinete de trabajo. Con todo, incluso en la inmadurez de su forma se percibe la transición de Marx desde la crítica del ser abstracto del hombre como especie al estudio empírico de sociedades particulares. La evolución realizada por Marx es a la vez la que realizaban la sociedad y la antropología de su tiempo. La publicación póstuma de sus extractos etnológicos forma parte de su legado, se halla tanto en continuidad como discontinuidad con el resto de su obra y vuelve a plantear los problemas irresueltos del control del desarrollo humano mediante la intervención del mismo hombre, el problema de una teleología exclusivamente humana, y de la ciencia natural del hombre como posibilidad de esa teleología. La actual generación tiene una relación ambigua con estas cuestiones. Pero frente al futuro de la sociedad, como frente a las lecciones del pasado, no tenemos otra guía que lo que podemos conocer por nosotros mismos.

6. APENDICE

Cronología de los materiales en el IISG, Cuaderno de apuntes B 146 (con extractos y glosas sobre Morgan, Phear y Maine) y Cuaderno de apuntes B 150 (con extractos y glosas sobre Lubbock). Para una enumeración de los cuadernos de apuntes, cf. *supra*, nota 1.

Los materiales fueron elaborados en el orden en que aparecen en esa nota. No hay referencias directas, ni en los mismos extractos ni en la correspondencia de Marx, etc.,

sobre cuándo comenzó este trabajo. Lo que sí hay es una referencia directa sobre la fecha de cierre para los apuntes del cuaderno B 146, que han servido de base al presente ensayo; de todos modos tampoco se halla totalmente exenta de dificultades y por tanto no puede considerarse como segura. En los extractos sobre Maine (p. 192), o sea cinco páginas antes de acabar, Marx, tras comentar un «Irish Coercion Bill» del Parlamento, añade: «Escrito en junio de 1888.» Ahora bien, en enero de 1880 se había anunciado que un «Coercion Statute» en vigor iba a ser derogado el 1.º de junio del mismo año. El 24 de enero de 1881 se promulgaba después de violentos debates parlamentarios y en medio de una protesta pública. «El virrey podía ahora encarcelar prácticamente a quien quisiese según le pareciera y tenerle preso indefinidamente, mientras el Acta se mantuviese en vigor»⁹⁸.

El cuaderno B 146 fue escrito en el orden de sus páginas, numeradas correlativamente con excepción de la página 144, que carece de numeración (cf. el pasaje e *infra* nota 1). Se ha venido suponiendo en general que esta parte de los extractos, a excepción de los extractos de Hospitalier, fue escrita en un tiempo bastante corto y seguido. Sin embargo, hay que considerar que los materiales de Morgan, Phear y Maine fueron elaborados en más tiempo de lo que se ha creído. A continuación de los apuntes sobre Maine, Marx comenzó en (o hacia) noviembre de 1882 con los extractos de la obra de Hospitalier sobre la electricidad, publicada en 1881⁹⁹.

Carecemos de pruebas directas acerca de cuándo comenzó Marx a llenar el cuaderno B 146. Sólo disponemos de indicios externos e indirectos, según los cuales la primera parte del cuaderno, relativa a *La sociedad primitiva* de Morgan, habría sido escrita en el invierno y tal vez la primavera de 1880-1881. En carta del 16 de febrero de 1881, Vera Zasulič se había dirigido a Marx, planteándole preguntas acerca del problema agrario y de la comuna campesina en Rusia¹⁰⁰. La respuesta de Marx está fechada el 8 de marzo de 1881¹⁰¹. En un borrador, que no corresponde al texto definitivo, Marx escribe:

En una palabra, la comunidad campesina encuentra el capitalismo en una crisis que no concluirá más que con la supresión de éste, con la vuelta de las sociedades modernas al tipo «arcaico» de la propiedad colectiva o —como dice un autor americano, nada sospechoso de tendencias revolucionarias y apoyado en sus trabajos por el gobierno de Washington— el nuevo sistema al que tiende la sociedad moderna, «será una resurrección (*a revival*) del tipo arcaico de sociedad en forma más elevada (*in a superior form*)»¹⁰².

El autor americano, cuyo nombre no se menciona, es Lewis Henry Morgan, que había dicho: «Será una resurrección, en forma más elevada, de la libertad, igualdad y fraternidad de las antiguas gentes»¹⁰³. La cita de Morgan está tomada de la misma página que la que hace Engels al final de *El origen de la familia*.

En el mismo borrador de la carta a Zasulič escribe Marx:

En tiempos de Julio César la tierra cultivable se repartía anualmente, pero entre las gentes y tribus de las confederaciones germánicas y aún no entre los miembros particulares de una comunidad.

También aquí es perceptible el influjo del vocabulario de Morgan. Marx se refiere en este contexto además a las afirmaciones de Maine sobre la comunidad¹⁰⁴. El socialista inglés Hyndman cuenta en sus memorias que visitó a Marx varias veces en Londres entre los años 1880 y 1881¹⁰⁵ y escribe lo siguiente sobre estos encuentros:

Después que Lewis Henry Morgan demostró a satisfacción de Marx que la gens y no la familia era la unidad social del antiguo sistema tribal y en general de la sociedad primitiva, Marx abandonó inmediatamente sus antiguas convicciones, basadas en Niebuhr y otros, para asumir la concepción de Morgan ¹⁰⁶.

La obra, en conjunto de fiar, *Karl Marx, Chronik seines Lebens*, data los apuntes y extractos sobre Morgan, Maine, Phear, Sohm (y Dawkins) hacia diciembre de 1880 hasta más o menos marzo de 1881. Las pruebas aducidas para esta cronología son: a) los extractos, datados en 1880; b) el testimonio de Hyndman ¹⁰⁷. La primera prueba hay que dejarla aparte, pues es circular, ya que precisamente la fecha de 1880 es lo que hay que demostrar. En cuanto al testimonio de Hyndman, lo único que se deduce de él es que Marx había leído por entonces a Morgan y quizá las otras obras. Los borradores de la carta de Zasulič —ya conocidos por Adoratski y el equipo del Instituto Marx-Engels en Moscú, pero desaprovechados por ellos en este contexto— demuestran sin lugar a dudas que Marx no sólo había leído a Morgan, sino también a Maine, en lo referente al estudio de la sociedad primitiva y la formación de la sociedad civil a partir de la disolución de las antiguas gentes y comunidades.

Las razones internas hacen suponer que Marx se hallaba familiarizado con el contenido de la obra de Morgan antes de pasar a extractarla, ya que la reestructuración que realizó de su contenido presupone el conocimiento del todo. Marx puede haberse familiarizado con el contenido de la obra de Morgan inmediatamente antes o bien con bastante anterioridad al comienzo de sus extractos. En el cuaderno B 146 mismo no hay más que un número limitado de referencias internas a otras partes, una referencia expresa a Morgan en los extractos de Maine (pp. 163 y 186), una referencia implícita a Morgan al mentar el nivel superior de la barbarie —categoría de Morgan— en el extracto de Maine (p. 166) y una referencia a la gens que también parece estar hecha pensando en Morgan (pp. 161, 178). En los extractos sobre Maine (p. 162) hay una referencia implícita a Phear y otra, explícita, a Sohm (p. 193) citando incluso página del extracto correspondiente. Los indicios internos apoyan la conclusión de que el contenido del cuaderno forma un todo coherente, que el orden de los apuntes sigue un orden y no es arbitrario, y que Marx tenía claro cuál era el valor de las ideas de Morgan con respecto a Maine, etc. Por consiguiente no hay razón alguna para dudar de la cronología propuesta por el editor de la *Chronik* para el comienzo del trabajo en el cuaderno de extractos B 146. Desde entonces no han aparecido argumentos en el sentido de que esta obra no se haya escrito del modo conexo y ordenado que supusieron implícitamente Riazanov y Adoratski. El único motivo de discrepancia con Adoratski es la insuficiencia de las pruebas aducidas por él y su equipo. En efecto, conocían la correspondencia con Zasulič publicada unos cinco años antes por Riazanov y poseían una fotocopia del manuscrito de Marx sobre Maine, que Riazanov había llevado a Moscú ya en 1923.

De aceptar la fecha diciembre de 1880 (aproximadamente) como comienzo del Cuaderno B 146, se deduce que los extractos de Maine fueron acabados —habida cuenta del procedimiento de trabajo antes indicado— en junio de 1881.

Es posible que se trate de un período entre el invierno de 1879 y la primavera y verano de 1880. La posibilidad de leer «junio de 1880» en vez de «junio de 1888» se apoya, al menos en principio, en el hecho de que en Inglaterra un «Coercion Statute» se halló en vigor también después del 1.º de junio de 1880. La observación de Marx (cf. *supra*) implica que esta fecha tenía un significado especial. Más probable es que

se estuviese refiriendo al «Coercion Bill» (de 1881) y no al «Coercion Statute» del año anterior. Nuestra suposición es que Marx se equivocó sólo una vez, en el año, y no en el mes o en el decenio. De ahí se deduce que se refería a los sucesos desde enero a marzo de 1881, lo que explica la exactitud de la referencia al mes. (La posibilidad de que se trate de un lapso de tiempo entre diciembre de 1879 y junio de 1881 puede ser tomada en cuenta para completar todas las posibilidades; pero no vale la pena examinar a fondo esta propuesta, pues coincide mal con el método de trabajo de Marx que muestran estos materiales.)

Entre las dos posibilidades, desde el invierno de 1879 al verano de 1880 o desde el invierno de 1880 hasta el verano de 1881, esta última cronología tiene cierta preferencia, dado que los temas y contenidos de estos extractos se hallan reflejados más claramente en los trabajos científicos y políticos de comienzos de 1881. También las fechas de publicación de las obras extractadas (los libros de Phear y Sohm se publicaron en 1880) hablan en favor de la cronología posterior. Por tanto proponemos fechar provisionalmente las partes del cuaderno B 146 que contiene los extractos de las obras de Morgan, Money, Phear, Sohm y Maine, entre finales de 1880 y mediados de 1881.

En la traducción rusa de los extractos de Morgan realizada por el Instituto Marx-Lenin de Moscú se afirma que seguramente fueron escritos en el invierno de 1880-1881 ¹⁰⁸. Los editores de las obras de Marx y Engels (*Karl Marx, Friedrich Engels Werke*) en el Instituto de Marxismo-Leninismo en Berlín, que en general se han basado en el trabajo del Instituto de Moscú, proponen en cambio para el trabajo sobre Morgan la fecha «desde mayo de 1881 hasta mediados de febrero de 1882», sin dar razones del cambio cronológico ¹⁰⁹. Ello ofrece una dificultad estilística: la ocupación de Marx con los problemas que trataba con Hyndman y los problemas que ocupaban a Marx en los sucesivos esbozos de la carta a Zasulič dan la impresión de que se trataba de asuntos de interés en ese momento. El editor de la *Chronik* ha separado en un año y medio el trabajo sobre Lubbock del trabajo sobre Morgan, Maine, etc. ¹¹⁰. Estilo y contenido de los cuadernos hablan más bien —en cuanto se puede extraer de ellos indicios a este respecto— en favor de esta separación. Dado que Marx no ha hablado con nadie claramente de su trabajo sobre Morgan y Maine, sobra cualquier argumentación *ex silentio* en favor de una u otra cronología. Todo lo que sea darle más vueltas a la cuestión cronológica sin poder basarse en datos seguros, directos o indirectos, no pasa de ser una suposición; quizá nos hemos aventurado ya demasiado nosotros mismos.

Hacia finales de 1882 Marx reanudó sus trabajos sobre etnología extractando la obra de Lubbock.

NOTAS A LA INTRODUCCION

¹ Los cuadernos con los extractos de Morgan, Maine, Lubbock y Phear se conservan en el IISG. El cuaderno de extractos B 146 tiene un formato de 19,5 cm × 15,6 cm, está encuadernado en cartón y paginado por Marx. En la cara interior de la tapa y en la primera página se hallan ulteriores referencias bibliográficas. El contenido de los extractos se halla indicado (en la cara exterior de la tapa y de la mano de Engels) como sigue:

1. Lewis H. Morgan, *Ancient society*, p. 1.
2. J. W. B. Money, *Java, or how to manage a colony*, p. 99.
3. Sir J. Phear, *The Aryan village in India & Ceylon*, p. 128.
4. Dr. Rud. Sohm, *Fränkisches Recht & römisches Recht*, p. 155.
5. Sir H. S. Maine, *Lectures on the early history of institutions*, p. 160.
6. E. Hospitalier, *Les principales applications de l'électricité*, p. 198.

El índice que hizo Marx mismo en la contratapa posterior es el siguiente:

1. Lewis Morgan, *Ancient society*, Londres, 1877 (pp. 1-98).
2. J. W. B. Money, *Java etc.* 2 vols., Londres, 1861 (pp. 99-127).
3. Sir J. Phear, *The Aryan village in India and Ceylon*, 1880 (pp. 128-155).
4. Dr. Rudolph Sohm, *Fränkisches Recht u. römisches Recht*, etc. (pp. 155-159).
5. Sir Henry Summer Maine, *Lectures on the early history of institutions*, Londres, 1875, (p. 160).

La p. 144 ha sido saltada en la paginación. El cuaderno B 146 contiene 316 páginas lineadas, de las cuales Marx paginó 260, dejando 59 sin escribir y 56 sin numerar.

En cuanto al cuaderno B 150, su formato es 22,5 cm × 18,6 cm, encuadernado, con margen, donde Marx ha anotado la paginación. El índice de la mano de Engels da el siguiente contenido (incompleto):

Lubbock, *Origin of civilization*, p. 1.

Los extractos de Marx sobre Lubbock ocupan las ocho primeras páginas del cuaderno, a las que siguen las páginas vacías 9-11. La p. 12 lleva el título «Egypt» y contiene una referencia bibliográfica a «Mr. Wilfrid Scawen Blunt, a member of the Diplomatic Service, not very long ago a British Consul in Egypt». El trabajo referido se titula: *The Egyptian Revolution: a personal narrative*, en *The Nineteenth Century*, 12 de septiembre de 1882, pp. 324-326. Las páginas 12 y 19 del cuaderno traen un artículo de M. G. Mulhall, «Egyptian finance», en *The Contemporary Review*, octubre de 1882. A continuación vienen cinco páginas vacías y sin numerar. Una gran parte de las páginas siguientes fue cortada del cuaderno. Frente a la primera página se encuentra una nota bibliográfica de Marx: Watson y Kaye, *The people of India*, t. II <6 tomos, Londres, 1868-1872> y Tomkin y Lemon, *Comentarios of Gajus*.

Para la datación de los extractos cf. *supra* el apéndice a la Introducción.

Séame permitido aquí expresar mi profundo agradecimiento al IISG, a su director y a sus colaboradores. Especial agradecimiento debo a los Sres. H. P. Harstick, G. Langkau y Ch. B. Timmer por su servicialidad y sus conocimientos.

² M. M. Kovalevski, *Obsčinnoe zemlevladienie. Priciny chod i posledstvie ego razloženiija* (Posesión comunal de la tierra. Causas, desarrollo y consecuencias de su decadencia), primera parte, 1879. Los extractos de Marx de este libro, IISG B 140, pp. 19-40, datan de septiembre de 1879 (*Karl Marx, Chronik seines Lebens in Einzeldaten* —en adelante *Chronik*—, V. Adoratski 1934, p. 374). Una exacta traducción de las pp. 28-40 y 59-83 del manuscrito de Marx fue publicada en *Sovetskoe Vostokovedenie*, 1958, n.º 3, pp. 3-13, n.º 4, pp. 3-22, n.º 5, pp. 3-28, y en *Problemy Vostokovedeniija*, 1959, n.º 1, pp. 3-17. Cf. L. S. Gajmajunov y R. A. Uljanovski, *Trud ruskogo sociologa M. M. Kovalevskogo «Obsčinnoe Zemlevladienie...» i kritika ego K. Marksom*, (La obra del sociólogo ruso M. M. Kovalevski, «Posesión comunal de la tierra» y su crítica por K. Marx), *Trudy XXV Mezhdunarodnogo Kongressa Vostokovedov* (1960) 1963, t. 4, pp. 38-44. Marx es de la opinión que Kovalevski, como Hegel, pone el mundo de cabeza, y se pregunta por qué juega la conciencia en Kovalevski el papel de una causa efficiens. Kovalevski era partidario de la teoría colectivista, que se oponía al primado del individuo en el proceso de formación del hombre y la sociedad. Kovalevski defendía a la vez la teoría de la conquista en el tema de la expansión y formación de sociedades complejas. Cf. Marx, manuscrito sobre Kovalevski, *Chronik*, p. 29; *Sovetskoe Vostokovedenie*, 1958, n.º 3, p. 5:

A medida que se aleja en el tiempo el primitivo asentamiento de los linajes en el territorio que conquistaron [Kovalevski supone arbitrariamente que la comunidad de sangre se halla necesariamente asentada en territorio ajeno, conquistado], se debilita inevitablemente la conciencia de la comunidad de sangre entre las ramas particulares del linaje. Con la paulatina decadencia de esta conciencia [¿por qué es la conciencia quien juega aquí el papel de causa efficiens y no la separación espacial que se produce de hecho, ya presupuesta por la división del linaje en «ramas»?] se manifiesta en todas las subdivisiones parentales el deseo de regular la situación de sus bienes con independencia del ámbito de la participación e intervención de las otras subdivisiones del linaje, que le son más o menos extrañas [lo que pasa es por el contrario la necesidad de hecho de que la economía comunitaria se resuelva en círculos más individualizados, a la vez (?) que se acentúa inexorablemente la tendencia a la individualización de la situación económica en los límites del pueblo (poselko)].

(Edición inglesa del texto citado de Kovalevski en Lawrence Krader, *The Asiatic mode of production*, As-

sen, 1975, p. 347; para una versión crítica del original, cf. el mismo, *The ethnological notebooks of Karl Marx*, Assen, 1972, pp. 360-361).

La posición de Marx sobre el mundo vuelto cabeza abajo por Hegel, conocida por el prólogo de la segunda edición de *El capital*, I (1873), tiene su correspondencia en la crítica de Kovalevski, que a su vez concuerda con la posición de Marx frente a Morgan en sus extractos sobre éste (p. 14):

La propensión a formar parejas, hoy tan fuerte en las razas civilizadas, no <es>, por consiguiente, el estado normal de la humanidad, sino algo que se ha desarrollado a base de experiencia, al igual que todas las grandes pasiones y potencias de la mente.

La mente se halla comprendida aquí empíricamente, como algo que se desarrolla en la experiencia. Morgan había interrelacionado el desarrollo físico y el desarrollo mental del hombre entre sí y con la práctica de la exogamia gentilicia, en la cual el «matrimonio de personas no emparentadas creó un vínculo más estrecho». Esto es una simplificación, pues los casados necesariamente tenían que estar emparentados; exogamia no puede significar aquí más que el hecho de que las personas de que se trata no eran parientes próximos. Pero sobre todo los criterios de Morgan para el desarrollo físico y mental son aquí hereditarios en sentido biológico, pues en este contexto no habla para nada de herencia social y cultural del hombre en el proceso de evolución. Esto choca con la posición de Marx en antropología tanto empírica como filosófica, en general y en particular. De un modo semejante Morgan sostenía una normalidad de la historia biológica, opuesta a la normalidad de la experiencia mental del hombre, característica de la civilización. Posponiendo ahora un estudio más detallado del biologismo de Morgan, en su opinión el desarrollo mental tenía que ver con la experiencia empírica, pero no con las relaciones sociales. La referencia de Morgan al «cruce de dos tribus en proceso de avance» y el consiguiente alargamiento del cráneo y el cerebro expresa bien su biologismo (Marx, *loc. cit.*; Morgan, *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 2.ª ed., 1971, p. 461).

De Morgan acá la antropología ha seguido mezclando los factores biológicos y sociales de la evolución humana en vez de distinguirlos. Así como Kovalevski adoptó frente al espíritu una posición ingenua, Morgan se hallaba en una posición intermedia, que hizo posible la crítica subsiguiente.

En realidad el esquema de Morgan es más complejo, toda vez que el título de la primera parte de *La sociedad primitiva* es: «Desarrollo de la inteligencia por los inventos y descubrimientos». En el primer capítulo expone el progreso mediante los inventos y descubrimientos y el desarrollo de las instituciones a partir de «unos pocos gérmenes del pensamiento» (Morgan, *op. cit.*, p. 78). Morgan no desarrolló estas ideas y sobre todo no las puso en relación con su biologismo, antes mencionado.

En el mismo pasaje Morgan trata por una parte de inventos y descubrimientos, por la otra de instituciones. A éstas pertenecen subsistencia, gobierno, lenguaje, familia, religión, vida doméstica y arquitectura, así como propiedad. Los períodos étnicos en que se divide la humanidad se hallan separados entre sí por inventos y descubrimientos (Morgan, *op. cit.*, pp. 78-79). De ahí se deduce que para Morgan la relación del hombre con la naturaleza y con su propio desarrollo debe ser estudiada en dos direcciones: a) como producto de su propia actividad; b) como sus relaciones en la sociedad. Ambos factores no se hallan distinguidos en él claramente: algunas de las relaciones con la naturaleza, como inventos y descubrimientos, las incluye en las instituciones de subsistencia, vida doméstica, propiedad, etc. Por otra parte algunas de estas instituciones no son directamente relaciones sociales, sino que las representan en forma cosificada. Morgan concebía la cultura en cuanto producto total de un período étnico como una pasividad, como resultado de un complejo de relaciones y actividades referidas a la naturaleza y la sociedad. La cultura caracteriza el modo de vida de un período étnico particular (Morgan, *op. cit.*, pp. 81, 85); ni se halla vinculada de modo especial a un grupo social dado, ni es un rasgo universal de la humanidad; no cultiva activamente a los hombres de ese período y por consiguiente no es una causa de nada. Además la cultura no opera sobre o por medio de pueblos, grupos o sociedades especiales, de modo que su relación con la interacción y producción social reales permanece indeterminada. Por otra parte no es ella quien produce por sí misma la transición de un período étnico al siguiente; y sin embargo las fuerzas que realizan esta transición son inmanentes a la cultura, no se hallan fuera de ella. La cultura es conservadora y sin embargo la transición al próximo período étnico se desarrolla a partir de la cultura del período precedente. La cultura del período étnico abarca la diversidad de los hemisferios, produciendo así su identidad pese a las diferencias naturales (Morgan, *op. cit.*, pp. 88-89). La transición entre los períodos étnicos se produce en el interior de la cultura o forma de vida y por tanto más allá de las diferencias naturales.

En *El capital* escribe Marx:

En los comienzos de la cultura las fuerzas productivas adquiridas por el trabajo son escasas» (OME, 41, p. 147; *El capital*, Siglo XXI, Madrid, 1975, libro I, vol. 2, p. 621).

Aquí el término «comienzos de la cultura» («Kultur») es empleado técnicamente como en Morgan. Marx le da el significado de período anterior a la civilización, en sentido amplio y sin referencia a una sociedad

precisa. En el *Manifiesto comunista* el concepto de cultura («Bildung») es variable con cada una de las clases sociales de la moderna sociedad burguesa, a la vez que es el producto de toda la sociedad; la cultura es una actividad del hombre, que le forma progresivamente para la acción (en este caso para comportarse meramente como una máquina) y por tanto una instancia humana general. En contraste con ella se encuentran los conceptos burgueses de propiedad, libertad, derecho, entre los que se halla la «cultura» (cf. cap. 2 de la edición inglesa de 1888; OE, I, p. 38). Tal concepción de la cultura coincide plenamente con la actual: cultura como variable, activa, interactiva y a la vez producto de una actividad. Hegel concebía la cultura como un desarrollo de la humanidad, como la interrelación con la naturaleza de los factores activos y pasivos, abstractos y concretos de la historia del hombre. El factor de la esencia absoluta y su relación con lo históricamente especial y relativo son ese Absoluto que Marx rechaza en las *Tesis sobre Feuerbach* y en el *Manifiesto comunista*. Sin embargo el aspecto evolutivo en la formulación de Hegel es central para la tesis del *Manifiesto comunista*, que reformula el concepto hegeliano de cultura, descartando lo que hay de metafísico en él. La tesis de Hegel es mantenida en este sentido para todo el ámbito histórico; Engels tratará por dos veces de precisarla.

También Morgan (*op. cit.*, p. 486) iba en esta dirección: la familia es creatura del sistema social y reflejo de su cultura. De acuerdo con esta concepción no es principio activo sino pasivo. El sistema social es activo, la familia es su creatura, de modo que la familia se halla doblemente alejada de un papel motor en la sociedad, al reflejar a la vez la cultura del sistema social. En el *passus* citado por Engels (*Origen de la familia*, OE, II, p. 201; *La sociedad primitiva*, p. 439) la familia es el principio activo, mientras que el sistema de parentesco es pasivo. El movimiento aquí supuesto por Morgan es unilateral, pues no se halla integrado. Ambos aspectos no se hallan conjugados, lo que no obsta ciertamente para que representen la base de una dialéctica. Sobre Teseo como representante de un período o serie de sucesos y por tanto como agente impersonal de una cultura, cf. Morgan, *op. cit.*, p. 292. Sobre el proceso objetivo de la transición de un nivel social al siguiente, cf. Morgan, *op. cit.*, pp. 537-538.

³ J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, 1861. N. D. Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, (1864), Madrid, 1968. H. H. Bancroft, *The native races of the Pacific States*, 1875. *El capital* cita en varias ocasiones la obra de Maurer; también Tylor es citado en el segundo tomo de *El capital* (cf. *infra*, nota 13). El tomo I de Bancroft fue extractado por Engels a sugerencia de Marx (MEW, 35, p. 125).

La obra de Bachofen encierra una serie de tesis místicas y mixtificadoras. Ante todo se trata en ella de un estudio de la religión y la sociedad con especial atención al lugar de la mujer en la sociedad primitiva y en el Derecho antiguo. En este sentido la obra de Bachofen no ha sido estudiada aún exhaustivamente. Si se prescinde de su ingenuidad etnocéntrica, la tesis de Bachofen conserva validez para la moderna antropología social. Su *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, 1859, desarrolla una concepción importante para el actual estudio de los mitos como manifestación externa: el mito sería la exégesis del símbolo, desplegando en una serie de acciones ligadas externamente lo que éste encierra en sí como unidad. También la naturaleza del símbolo debería volver a ser examinada en este contexto.

Sigue sin respuesta la pregunta de cómo pudo tener acceso Morgan al *Mutterrecht* de Bachofen sin saber alemán. Cf. L. Krader en *American Anthropologist*, 72 (1970), pp. 108-109.

⁴ *Chronik*, pp. 104-105.

⁵ D. (David Borisovic) Riazanov, *Novye dannye o literaturnom nasledstve K. Marksa i F. Engel'sa*, Vestnik Socialističeskoj Akademii, n.º 6, 1923, pp. 351-376, ha planteado qué es lo que nos enseñan estos materiales etnológicos sobre la biografía y el carácter de Karl Marx. Aquí sólo nos interesa esta pregunta en tanto en cuanto sea precisa para hacernos un juicio sobre los materiales etnológicos mismos (cf. *infra*, nota 75). Sobre la cuestión de la continuidad o discontinuidad en el pensamiento de Hegel, cf. Auguste Cornu, *Carlos Marx y Federico Engels*, La Habana, S. A.; Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, 2.ª ed., 1969; Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, 1955; Karl Korsch, *Karl Marx*, Barcelona, 1975.

Según Cornu el punto crítico lo constituyen los *Manuscritos de París*; pero la erudición de Cornu es aquí víctima de sus propias construcciones en el juego de una biografía intelectual a base de buscar orígenes y puntos críticos. Todavía más extrema es la concepción de una ruptura entre el joven Marx y el Marx maduro por Louis Althusser et alii en *Para leer «El capital»*; México, 1969 (cf. también Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, 1967). George Lichtheim, *El marxismo, un estudio histórico y crítico*, Barcelona, 1972, ha expuesto de un modo más convincente la continuidad y discontinuidad simultáneas del pensamiento de Marx. El estudio más detallado hasta la fecha de este desarrollo, con especial atención a los *Grundrisse* (cf. nota 11) como eslabón entre los escritos de Marx en la década de 1840 y la redacción de *El capital*, lo constituye la obra de Roman Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen «Kapital»*, 2.ª ed., 1969. Cf. también Otto Morf, *Geschichte und Dialektik in der politischen Ökonomie*, 1970, pp. 171-236, quien prosigue el camino abierto por Rosdolsky.

Marx se refirió al año 1843, en el que escribió su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, como un año crítico en su evolución (cf. su «Prólogo» a la *Crítica* de 1859, sobre el que Korsch ha llamado la atención). Marx mantuvo toda su vida algunos intereses constantes, a la vez que desarrollaba otros nuevos así como los métodos analíticos correspondientes. Su primer objeto de estudio fue la sociedad; en los años 1843-1845 percibió los límites del estudio de la «sociedad burguesa», toda vez que «tanto las relaciones de Derecho como las formas de Estado son incomprensibles sea desde sí mismas, sea desde la llamada evolución general del espíritu humano; al contrario, sus raíces se hallan en las condiciones materiales de la vida» («Prólogo»). El manuscrito de 1843, los *Manuscritos de París* de 1844 y las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845 formulan el programa de un estudio del hombre en relación con la sociedad. *La ideología alemana* expone una teoría del desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad a través de diversos niveles en el contexto de sus primeros estudios de economía política, concretamente como el desarrollo desde el estado primitivo hasta el capitalismo. El resultado de estos estudios, que se perfila ya en la crítica a Proudhon, plantea una cuestión ulterior que requiere un estudio detenido: la relación entre la *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* y el *Manifiesto comunista*. Los manuscritos etnológicos imbrican estos planteamientos entre sí, tanto por la selección de las obras como por los temas extractados y su modo de tratarlos. Ahora bien, pese a la innegable importancia que tiene estudiar las constelaciones del pensamiento de Marx por sí mismo, nuestra tarea es aquí otra, a saber en qué relación se halla el contenido de los apuntes etnológicos con las diversas ciencias del hombre a la luz del desarrollo que habían adquirido por entonces, así como las posiciones que sabemos que Marx adoptó con respecto a este desarrollo.

⁶ De especial importancia en los apuntes etnológicos son sus afirmaciones sobre la relación entre familia, sociedad civil y Estado (en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*), sobre la extrañación del hombre en la sociedad y en la naturaleza (*Manuscritos de París*), la tesis de la autoproducción del hombre por su propio trabajo y sus relaciones sociales (en *La ideología alemana* y *La sagrada familia*) y la oposición entre el ser humano en abstracto y en concreto (*Tesis sobre Feuerbach*). Cf. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro* (tesis doctoral, 1840); «El manifiesto filosófico de la escuela histórica del Derecho», en la *Gaceta Renana*, n.º 221 (1842); *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* (1843), de la que sólo se publicó la «Introducción» en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1844); los *Manuscritos de París* (1844); *La sagrada familia* (1845), junto con Friedrich Engels; las *Tesis sobre Feuerbach* (1845); *La ideología alemana* (1845-1846), junto con Engels.

⁷ Karl Marx, carta a Ferdinand Lassalle del 16 de enero de 1861 (MEW, XXX, p. 578):

El libro de Darwin es muy importante y me sirve como base desde el punto de vista de las ciencias naturales para la lucha histórica entre las clases. Vale la pena pasar por alto su tosquedad inglesa. Pese a todos sus fallos es la primera vez que no sólo se le da un golpe de muerte a la «teleología» en la ciencia, sino que se explica empíricamente su sentido racional.

Marx había mencionado ya en una carta a Engels del 19 de diciembre de 1860 (*op. cit.*, p. 131) la obra de Charles Darwin *El origen de las especies* (1859); la carta a Lassalle explica más detenidamente lo que ya decía esta mención. En ésta habla de «base desde el punto de vista de las ciencias naturales para la lucha histórica entre las clases». Lo del «golpe de muerte» a la teleología es en este contexto una idea totalmente nueva. Por teleología entendía Marx un proceso de formación completamente externo a un objeto natural animado o inanimado, o a la Naturaleza como un todo. En el primer libro de *El capital* (OME, 40, p. 368; ed. Siglo XXI, libro 1, vol. 2, pp. 415-416) Marx cita a Darwin en apoyo de la tesis de que la semejanza general de los órganos naturales se guía por sus funciones; las pequeñas variaciones formales son suprimidas por «selección natural». La forma se determina por relación a la función y no por un influjo externo que determine la dirección del cambio de forma. En un pasaje posterior (OME, 41, pp. 2-3; ed. Siglo XXI, libro 1, vol. 2, p. 453) Marx exige un estudio de la sociedad humana correspondiente al de los órganos de los seres naturales, vivos en el principio darwinista. Marx destaca que

Darwin ha orientado el interés a la historia de la tecnología natural, es decir a la formación de los órganos vegetales y animales en cuanto instrumentos de producción para la vida de las plantas y los animales.

Y añade:

¿No merece igual atención la historia de la constitución de los órganos productivos del ser humano social, base material de cada particular organización de la sociedad?

El influjo externo no guarda relación alguna con la correlación entre función y forma o con el cambio de forma en su relación con el cambio de función. La relación entre interior y exterior en objetos naturales no es la de una fuerza o una guía externas a la naturaleza como un todo, que es lo que caracterizaría a la teleología. Darwin pretendía haber excluido toda referencia a «la selección natural como una fuerza o una divinidad» y, por tanto, aseguraba moverse absolutamente al nivel de los datos naturales, operando exclusivamente con el «efecto compuesto y el producto de una serie de leyes naturales» o «de una sucesión de hechos comprobados por nosotros» (*op. cit.*, 2.ª ed. en adelante, cap. 5, § 2). En este pasaje, y *passim* en *El*

origen de las especies, se encuentra expuesto el sentido racional de la teleología, explicado empíricamente por la concepción científica de Darwin.

Marx entendió la antropología de Hegel como proceso de producción del hombre por sí mismo y, por tanto antiteleológicamente. Cf. Karl Marx, *Manuscritos de París* (1844) (OME, 5, pp. 354 ss.).

⁸ Entre los darwinistas, ya se trate de Darwin mismo, de T. H. Huxley o de Lubbock, no hay nunca una referencia a un plan sobrenatural o a la teleología.

Marx estaba de acuerdo con la resistencia de Darwin a todo lo que fuese un plan sobrenatural de la naturaleza, lo que significaba reconocer la importancia de la selección natural. Por otra parte Marx criticaba el malthusianismo de Darwin, o sea la teoría de que la cantidad de población se halla necesariamente limitada por la insuficiencia de los medios de subsistencia. La ambivalencia de Darwin no impidió a Marx el gesto de querer dedicarle el segundo libro de *El capital*; pero Darwin no lo aceptó, en parte porque no quería herir los sentimientos religiosos de su familia. Francis Darwin, al publicar la autobiografía de su padre, añadió en esta breve obra diversos pasajes, en los que sus amigos Asa Gray y T. H. Huxley buscaron un compromiso sin llegar a una causa final: el gran plan de la naturaleza o teleología y ciencia. El hijo se refiere a que Darwin estaba de acuerdo con Gray. Esta vicisitud en la cuestión de la teleología es un asunto privado de Darwin, lo mismo que su respeto por los sentimientos religiosos de su familia, que no compartía. De todos modos llama la atención el que la iniciativa en el asunto de la teleología partiese de sus colegas y no de él mismo. Véase Charles Darwin, *Autobiography* (ed. por Francis Darwin, 1892), Nueva York, 1958, pp. 308, 316. Si se deja los asuntos privados aparte, el peso de la teoría de Darwin se hallaba objetivamente del lado antiteleológico. Véase John Dewey, *The influence of Darwin on philosophy and other essays in contemporary thought*, Nueva York, 1910. M. T. Ghiselin, *The triumph of the Darwinian method*, California, 1969, cap. 6 ha estimado este aspecto en su verdadero significado. El darwinista C. Lloyd Morgan introdujo después un plan sobrenatural en una teoría evolucionista, como Gray y Huxley habían introducido ya la compatibilidad con él. La unión que realizó C. Lloyd Morgan entre darwinismo y «evolución emergente» ha oscurecido, explícita o implícitamente, la teoría antropológica a través de la obra de A. L. Kroeber, quien ligó este aspecto del evolucionismo con su idea de lo sobreorgánico. La concepción de lo sobreorgánico en Kroeber es simplemente una variante de la teoría de la «evolución emergente». Lo sobreorgánico procede en progreso directo de lo orgánico, lo mismo que lo orgánico procede de lo inorgánico. Cada uno es estrato geológico superpuesto y perceptible en la corteza terrestre. A pesar de ello la terminología de Kroeber no implica un análisis geológico sino la observación de una secuencia natural. Kroeber había observado que durante muchos millones de años la tierra se compuso exclusivamente de materia inorgánica, luego siguió una serie de estratos geológicos que contenían materia orgánica, y en las capas superiores se encontraban pruebas de intervención humana o sobreorgánica. Este intento de dibujar un plano de la evolución e interpretar así el lugar del hombre en la naturaleza debe ser considerado como fracasado. Como explicación es insatisfactorio, pues no incluye una teoría que sea capaz de fundamentar la transformación de lo anorgánico en orgánico o la «emergencia»; lo único que hace es cambiar de terreno en el que buscar la explicación. Fijese como se quiera la insuficiencia del método de Darwin mismo, siempre será superior a la idea de lo emergente o sobreorgánico, pues la selección natural es una explicación general de la evolución que indica el modo de observación que la puede verificar.

⁹ J. B. Bury, *The idea of progress*, 1932. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1953, y M. Ginsberg, *The idea of progress*, 1953, están de acuerdo con esta distinción de Bury.

¹⁰ *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), prólogo (México, Siglo XXI, 1980).

¹¹ *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 1857-1858, publicados por primera vez en 1939 y reeditados en 1953 (Madrid, Siglo XXI, 1972, 3 vols.). La Introducción (*op. cit.*, pp. 1-33) fue publicada anteriormente por Karl Kautsky en *Die Neue Zeit*, 1903 (en tres partes).

¹² Marx, *El capital*, I, OME, 40, cap. 12; ed. Siglo XXI, libro I, vol. 2, cap. XII.

¹³ *Kapital*, II, MEW, XXIV, pp. 436 ss.; ed. Siglo XXI, libro II, vol. 5, pp. 535-36, sobre el diferente consumo de tiempo, tanto disponible como necesario, en la producción primitiva y en la capitalista: E. B. Tylor, *Researches into the early history of mankind*, 1865, citado por Marx, como Tylor, de la traducción alemana. Cf. *El capital*, OME, 40, p. 99; ed. Siglo XXI, libro I, vol. 1, p. 107, donde se expone la idea de que el hombre realiza el intercambio primeramente fuera de la comunidad y después dentro de ésta. Cf. también *Kapital*, III; MEW, XXV, p. 187; ed. Siglo XXI, libro III, vol. 6 p. 225.

¹⁴ *Marx-Engels-Archiv*, 1926, t. I, pp. 316-342; cf. la Introducción de D. Riazanov, pp. 309-314; y *Chronik*, p. 365.

¹⁵ Lawrence Krader, *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*, Munich, 1973, pp. 11-12.

¹⁶ Lewis Henry Morgan, *Ancient society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*, 1877, <citado en el presente libro según la traducción castellana, sin indicación del traductor ni de edición inglesa sobre la que se ha realizado, en la editorial Ayuso, Madrid, 2.ª ed., 1971>. La edición de 1877 y su reimpresión en 1878 contienen más de 70 citas de autores griegos y

latinos en el original. La edición de 1964 (ed. L. A. White) las presenta traducidas al inglés. Las ediciones de 1907, con paginación distinta a las de 1877 y 1878, y 1963 (ed. E. B. Leacock) —idéntica en texto y paginación a la de 1907— suprimen casi todas esas citas, sobre todo las citas en griego, sin previa advertencia. La edición de 1964 recoge modificaciones manuscritas del mismo Morgan. Una edición definitiva de *Ancient society* sigue siendo un *desideratum*, en primer lugar por su interés intrínseco. Así, la exposición que hace Morgan (*loc. cit.*, pp. 150-153) de las relaciones entre los tuscaroras, así como entre otras gentes iroquesas, es oscura. Cf. *The ethnological notebooks of Karl Marx, op. cit.*, primera parte, notas 5, 57, 82, 104, 113, 206, 228, 229, 233, 259. Sobre Homero, cf. *infra*, nota 26 de la Introducción. También es de desear una edición definitiva de *Ancient society* dado el destino que ha corrido en otras manos. Así, Morgan cita al misionero Ashur Wright (p. 144; p. 457: A. Wright), identificado entre tanto como Asher Wright; cf. B. J. Stern, *American Anthropologist*, 33 (1935), pp. 138-145 y W. N. Fenton, *Ethnohistory*, 4 (1957), pp. 302-321; *Ethnology*, 4 (1965), pp. 252-265. Marx (cuaderno 1, p. 13) se refiere a Arthur Wright, completando el nombre sin ninguna necesidad, ya que en ese lugar (p. 457) Morgan sólo dice a A. Wright. En otro pasaje del mismo cuaderno (p. 39) Marx sigue a Morgan (p. 144), escribiendo Ashur Wright. En cambio Engels en *El origen de la familia* vuelve a escribir Arthur (p. 64). La edición rusa de los extractos de Marx sobre Morgan «corrigió» Arthur por Ashur (*Konspekt knigi Liuisa G. Morgana, «Drevnee Obščestvo»*, en *Archiv Marksia i Engel'sa*, t. 9, 1941, M. B. Mitin (editor), pp. 26-70). Cf. E. Lucas, «Die Rezeption Lewis H. Morgans durch Marx und Engels», *Saeculum*, 15 (1964), p. 158: «También la caligrafía de Marx le ha jugado una pasada a Engels, que llama Arthur Wright al misionero Ashur Wright». Lucas se refiere a la edición del *Archiv, op. cit.*, p. 26 y a Morgan, *op. cit.*, 1877, p. 457.

Hay dos biografías sobre Morgan: B. J. Stern, *Lewis Henry Morgan, social evolutionist*, 1931 y Carl Rsek, *Lewis Henry Morgan, American scholar*, 1960. En 1964 el *Ancient society* fue tema de un simposio: VII Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Moscú, t. IV, 1967, páginas 441-511.

¹⁷ Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats im Anschluss and Lewis H. Morgans Forschungen*, 1884, <aquí citado (retocando la traducción) por la edición castellana: *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, en *Obras escogidas*, II, Madrid, Ayuso, 1975>. Sobre la elección del título por Engels, cf. *infra*, nota 87, (7) y (11). Es presumible un influjo de Darwin en la formulación del título. La cuestión del origen no es un planteamiento nuevo de Darwin. Un siglo antes Bernard Mandeville, Condillac, Francis Hutcheson, N. S. Bergier, Lord Monboddo, Jean-Jacques Rousseau y John Millar habían buscado los orígenes de vicios, virtudes, conocimiento humano, desigualdad, divinidades paganas, lenguaje y jerarquía social. Ya antes de ellos se había buscado los orígenes del dinero, prejuicio e insumisión. En la obra de Darwin *The origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, 1859 (*El origen de las especies*, México; Universidad de México, 1959) «origen» tiene un sentido distinto del de sus antecesores. En el campo de la etnología y la teoría de la evolución siguieron luego John Lubbock, *The origin of civilisation*, 1870; A. Giraud-Teulon, *Les origines de la famille*, 1874; y *Les origines du mariage et de la famille*, 1884; M. M. Kovalevski, *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*, 1890. Por este tiempo, E. B. Tylor, W. H. Holmes, H. L. Roth, J. H. King, F. v. Schwarz, Can. Taylor plantearon la cuestión del origen de juegos, formas artísticas, agricultura, sobrenaturalismo y culturas africanas y arias. Pero entonces la cuestión del origen asumió también un sentido de localización temporal y geográfica además del de principio abstracto. Engels y los autores que trabajaban en la dirección de Darwin se preocuparon de principios y no de localizaciones geográficas.

En el siglo XX la cuestión de los orígenes ha sido asumida entre otros por E. Westermarck, *The origin and development of the moral ideas*; P. Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*; R. H. Lowie, *The origin of the State*, y C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*. Puesto que también aquí se trata de los principios del origen, estos autores prosiguen la línea de Darwin y Engels.

¹⁸ M. M. Kovalevski, «Dve Žizny», en *Vestnik Evropy* (1909), n.º 7, p. 11. La procedencia del ejemplar de Marx de *Ancient society* es de más interés que el meramente bibliófilo, debido a la teoría engelsiana de la conspiración del silencio sobre esta obra en Inglaterra. (Véanse los prólogos de Engels a la primera y cuarta edición del *Origen de la familia* y su carta a Karl Kautsky del 16 de febrero de 1884: MEW, 36, p. 109). El testimonio de Kovalevski, quien afirma haber traído el libro de América y habérselo dado a Marx, debe ser leído en el contexto del propio apunte bibliográfico de Marx acerca de la obra de Morgan —Londres, 1877— (véase *supra*, nota 1). Según informa D. N. Anučin, *Etnografičeskoe Obozrenie* (1916), n.º 1-2, p. 11, la lectura de Morgan le fue recomendada a Kovalevski por V. F. Miller, quien trabajaba sobre el Cáucaso, zona sobre la que también trabajaba Kovalevski. Cf. B. G. Safronov, *M. M. Kovalevsky kak sociolog*, 1960, p. 32; B. A. Kaloev, «M. M. Kovalevsky», *Sovetskaja Etnografija*, 6 (1966), pp. 30-42; M. O. Kosven, «M. M. Kovalevsky kak etnograf-kavkazoved», *Sovetskaja Etnografija*, 4 (1951), pp. 116-135.

¹⁹ Marx murió el 14 de marzo de 1883. Sobre la búsqueda de *Ancient society* de Morgan por Engels,

cf. carta de éste a Kautsky del 16 de febrero de 1884 (cf. *supra*, nota 18) y *El origen de la familia*, prólogos a la primera y cuarta edición.

²⁰ Engels, *op. cit.*, p. 201. Morgan había escrito: «La familia, principio activo. [...] En cambio los sistemas de consanguinidad son pasivos; registran los progresos que la familia realiza a largos intervalos de tiempo y sólo cambian radicalmente cuando la familia ha sufrido un cambio radical» (*La sociedad primitiva*, p. 439.) Marx comentó así este pasaje (Cuaderno 1, p. 10):

Lo mismo pasa más en general con los sistemas políticos, religiosos, jurídicos, filosóficos.

Engels reprodujo ambas afirmaciones y desarrolló más esta idea introduciendo la analogía entre sociedad y mundo orgánico:

Pero, por el sistema de parentesco legado históricamente hasta nuestros días, podemos concluir que existió una forma de familia a él correspondiente y hoy extinta, y lo podemos concluir con la misma certidumbre con que dedujo Cuvier por los huesos de un didelfo... que el esqueleto pertenecía a un didelfo... (*loc. cit.*).

Engels pensaba que el método reconstructivo de Morgan y el suyo propio operaban con la misma seguridad que el de Cuvier. Su formulación afirma definitivamente la precisión del método biológico y etnológico.

La formulación de Marx se refiere a las instituciones sociales sin comprometer su metodología con un modelo organicista o ni siquiera asumirlo metafóricamente. Ciertamente Morgan tendía en general a concebir la sociedad humana organicistamente, en cierta afinidad con la concepción de Herbert Spencer. Tampoco Durkheim, una generación después, pudo librarse por completo de la carga de una teoría organicista de las representaciones colectivas. Marx, al estudiar a Morgan, no asumió su concepción organicista y la rechazó al ocuparse de la teoría hegeliana de la sociedad (cf. *Grundrisse*, Introducción, *passim*). En su opinión, Cuvier, pese a ser uno de los mejores geólogos, ha «interpretado ciertos hechos [...] completamente al revés» (carta del 25 de marzo de 1868, MEW, 32, p. 52). Acerca de la oposición de Cuvier al evolucionismo y al darwinismo, cf. A. D. White, *A history of the warfare of science and theology* (1896), 1960, t. 1, pp. 63-64.

Marx tenía más de una sola opinión sobre Darwin, como se ve en su carta a Engels del 7 de agosto de 1866 (MEGA, III/3, p. 355); en ésta la obra de Trémaux es vista como «un avance muy importante por encima de Darwin.»

En general, Marx ignoró el organicismo de Morgan tanto en su modo de expresarse como en sus apuntes y extractos, cuando no se opuso a él.

²¹ Sobre la hipótesis general de Morgan, cf. *op. cit.*, p. 397.

Sobre la unidad cultural ganowiana como base de la población de ambas Américas, *op. cit.*, pp. 202-203. Pruebas contra la inclusión de los esquimales, *ibidem* y p. 224.

Sobre el tratamiento de las familias turania y ganowiana en los mismos conceptos, *op. cit.*, pp. 432-433, 439.

Sobre el desarrollo de los gérmenes del pensamiento, *op. cit.*, p. 125.

Sobre la selección natural, *op. cit.*, p. 116.

²² En la paginación de la edición New York de 1877 (y 1878) las partes se distribuyen del siguiente modo:

Parte I, pp. 3-45: Inteligencia (ed. cast.: 77-112).

Parte II, pp. 49-379: Gobierno (ed. cast.: 113-392).

Parte III, pp. 383-521: Familia (ed. cast.: 393-520).

Parte IV, pp. 525-554: Propiedad (ed. cast.: 521-545).

La edición de Londres, citada por Marx en el Índice del cuaderno de extractos (véase *supra*, nota 1), puede haber tenido otra paginación. No lo hemos comprobado y tampoco es importante, ya que lo que nos interesa aquí es la proporción que guardan entre sí las diversas partes. La reordenación que hace Marx del texto no significa necesariamente una crítica de la coherencia del orden que presenta el texto de Morgan; lo que ocurre es que la reordenación y el peso que da Marx a las diversas partes corresponde a sus propios intereses. En el cuaderno de Marx la ordenación y paginación de las partes es la siguiente:

Parte I, p. 1 (del manuscrito) en total: 3,5 pp., aproximadamente.

Parte III, p. 4 (del manuscrito) en total: 16,25 pp., aproximadamente.

Parte IV, p. 20 (del manuscrito) en total: 8,5 pp., aproximadamente.

Parte II, p. 29 (del manuscrito) en total: 69,75 pp., aproximadamente.

Sobre Engels, véase *supra*, Sección 5: *Relación de Engels con Marx y Morgan*. La obra de Morgan contiene los siguientes cuadros sinópticos: al final de la parte III, cap. 2 sobre el sistema malayo de parentesco; parte III, cap. 3, sobre el sistema turanio y el ganowiano; parte III, cap. 5, sobre el sistema romano y árabe. (El tipo hebreo de familia es tratado en el último capítulo citado, mientras que los términos del parentesco árabe vienen en apéndice. Morgan no explica esta anomalía.) Los cuadros están tomados de otra obra de Morgan: *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. *Smithsonian Institution, contributions to human knowledge*, t. 17, 1871. J. F. McLennan, *Studies in ancient history*, 1876, había presentado obje-

ciones a la explicación que daba Morgan del origen del sistema de clasificación, a las que Morgan respondió en una nota. (Cf. Morgan, *La sociedad primitiva*, nota a la parte III; *Systems of consanguinity*, pp. 479-486.) Sobre la brevedad de los extractos de Lubbock y el lugar que éstos ocupan en la biografía de Marx, cf. *infra*, nota 75.

²³ Engels, *op. cit.*, prólogo a la cuarta edición. Marx hizo hincapié en la teoría de la *gens* y no en la prioridad del derecho materno sobre el paterno.

²⁴ Cf. también Engels, *ibid.*, pp. 270-272, 295-296.

²⁵ J. J. Bachofen, *Briefe (Gesammelte Werke)*, t. X, 1967). Es de notar el apoyo mutuo que se prestaron Bachofen y Morgan. Para la estima que Engels tenía de Bachofen, cf. *El origen de la familia*, prólogo a la cuarta edición.

²⁶ Marx las tomó sobre todo de las notas de Justus Lipsius en su edición de C. Cornelio Tácito, *De situ, moribus, et populis germaniae, opera quae exstant*. Antverpiae, apud C. Plantinum (Christophe Plantin), 1585, 1589 (hay ediciones posteriores). En 1581 Lipsius había publicado una edición de Tácito sin notas de importancia. Las ediciones posteriores traían notas de Lipsius, Beatus Rhenanus, etc. (cf. La edición de J. P. Gronovius, Amsterdam, 1672). En total se trata de unas 75 citas latinas y griegas, que componen la mayoría de los pasajes citados por Morgan. Marx (Cuaderno 1, p. 26) no pudo encontrar el pasaje de la *Iliada* (XII, 274) citado por Morgan (*op. cit.*, p. 537) que habla del cambio de oro por su peso en talentos. (Según S. A. Žebelev, en *Archiv, op. cit.*, t. IX, p. 51, el pasaje se halla en el libro XIX, 247: χρυσού δὲ στήσας Ὀδυσσεὺς δέκα πάντα τάλαντα («Ulises había pesado diez talentos enteros»).

Al final de los extractos de Morgan Marx cita a Eginardo/Einhard (*Vita Karoli imperatoris*, por la edición Lipsius de Tácito), Jordanes (*Getica*, citado según Lipsius), Juliano (*Antiochico*, citado según Lipsius), Tácito (*Anales*, según Lipsius), Tácito (*Germania*), César (*Guerra de las Galias*). Estos pasajes no aparecen citados en Morgan.

En la bibliografía sobre el manuscrito de Marx ciertas cuestiones de erudición clásica han producido más de una confusión. Marx cita (Cuaderno 1, p. 73) a Dionisio de Halicarnaso sin mencionar el título, *Antigüedades romanas*. La traducción rusa de los extractos sobre Morgan (*Archiv, op. cit.*, t. IX, p. 142) completa la cita con el título, sin indicar que se trata de una añadidura de la edición rusa, es decir que no procede de Marx mismo. El título añadido es en este caso «Arqueología romana». E. Lucas, «Die Rezeption Lewis H. Morgan durch Marx und Engels», en *Saeculum*, 15 (1964), p. 156, supone sin más que se trata de un error de Marx: «En el último caso a Marx se le escapó un error, y es que el título de la obra de Dionisio no se llama “Arqueología romana” sino “Antigüedades romanas”». (Morgan *op. cit.*, p. 280, había citado, lo mismo que Marx, sólo el nombre de Dionisio.)

Algo parecido vuelve a ocurrir en la misma página del artículo de Lucas. Morgan (*op. cit.*, p. 538) había escrito: «Cuando la labranza de los campos demostró que la superficie íntegra de la tierra podía ser objeto de propiedad individual, y se vio que el jefe de la familia se hacía el centro natural de la acumulación, quedó inaugurada la nueva marcha de la humanidad hacia la propiedad. Esta completó su evolución antes de que finalizara el período posterior de la barbarie. Una ligera reflexión debiera bastar para convencer a cualquiera de la poderosa influencia que la propiedad comenzaría a ejercer ahora en la mente humana y del gran despertar de nuevos elementos de carácter que debía producir». Este pasaje se halla reproducido así en el extracto de Marx:

Cuando la labranza de los campos demostró que la superficie íntegra de la tierra podía ser objeto de propiedad individual y el jefe de familia se hizo el centro natural de la acumulación, inaugurada una nueva marcha de la humanidad hacia la propiedad y completada su evolución antes de que finalizara el período posterior de la barbarie, esta situación ejerció un gran influjo sobre la mente humana, despertó nuevos elementos de carácter [...] (Cuaderno 1, p. 26).

La edición rusa da la siguiente traducción del texto:

Cuando la labranza de los campos demostró que la superficie íntegra de la tierra podía ser objeto de propiedad individual y el jefe de familia se hizo el centro natural de la acumulación, la humanidad inició un nuevo camino santificado por la propiedad privada (čelovečestvo vstupilo na novyj, osvjaščennyj častnoj sobstvennost'iu put'). Esto se había completado antes de que finalizara el período posterior de la barbarie. La propiedad privada (častnaja sobstvennost') ejerció un gran influjo sobre la mente humana, despertó nuevos elementos de carácter [...] (*Archiv, op. cit.*, t. IX, p. 52).

La versión rusa altera el extracto de Marx en tres puntos. Por dos veces traduce «propiedad privada» en vez de «propiedad» e introduce la palabra «osvjaščennyj» (santificado), pese a que el término no aparece ni en Morgan ni en Marx. La asociación del adjetivo «privada» al sustantivo «propiedad» en el texto ruso pudiera proceder de la lectura de Engels, que quizá ha ejercido su influjo a través del título del libro de Engels (véase también *Archiv, op. cit.*, p. 10, donde el manuscrito de Marx (p. 5) vuelve a ser cambiado del mismo modo). La alteración del texto puede ser explicada por tanto de algún modo; pero esto no sirve de justificación a la libertad que se ha tomado con el material de Marx.

El cambio introducido por los editores rusos ha traído más consecuencias, al no hallarse indicado en

nota. Lucas, *op. cit.*, p. 156, escribe a este respecto: «Además (Marx) no se atiene literalmente al tema, sino que, parafraseándolo completamente, lo colorea con su subjetividad. Un giro, nota o cita es reproducido irónicamente o irónicamente son interpoladas observaciones». La nota de Lucas se refiere a la frase: «La humanidad inició un nuevo camino santificado por la propiedad privada», citado por Lucas como ejemplo de un giro irónico de Marx y de una matización subjetiva. La frase no es de Marx.

La palabra empleada por la traducción rusa, «osviaščennyi», la traduce Lucas como «santificado». El texto de *El origen de la familia* da una indicación de por qué esta interpolación en el texto de Marx, sin indicar que no se trata de una formulación literal de Marx. Engels (*op. cit.*, p. 277) dice:

(...) una institución (...) que no sólo consagrarse la propiedad privada antes tan poco estimada e hiciese de esta santificación el fin más elevado de la sociedad humana.

El texto en ruso no es una traducción sino una versión que substituye el estilo políglota de los extractos de Marx por construcciones semánticas, gramaticales y sintácticas características del ruso.

²⁷ Morgan (*op. cit.*, p. 89) caracteriza las tribus latinas del período de Rómulo como «el más alto ejemplo del estadio superior de la barbarie».

²⁸ Morgan, *op. cit.*, p. 531. La tesis de Morgan según la cual las orillas del Tigris, del Éufrates y de otros ríos del sudoeste asiático fueron la patria natural de las tribus de pastores, es una de las razones por las que Gordon Childe propone cambiar el esquema de Morgan en su contenido, si no ya en su forma (cf. *infra*, nota 88).

²⁹ Morgan, *op. cit.*, p. 536. *Iliada*, canto v, 90. Diomedes ataca aquí a los troyanos como las aguas altas del invierno, que rebasan los muros y los setos. El contexto permite algunas conjeturas sobre la tecnología del control de los ríos en la Grecia homérica, quizá sobre su viticultura, etc.; pero no sobre sus formas de propiedad de la tierra, privada o colectiva. *Iliada* v, 90-91:

οὐτ' ἄρα ἔρκεα ἴσχει ἄλων ἐριθηλέων ἐλθόνπ' ἔξαιπίνης' ὄτ' ἐπίβροισι δῖος ὄμβρος.

(«[...] ni las podían detener los muros de las fértiles viñas ante la súbita avenida, cuando la lluvia de Zeus las empuja», etc.) ἔρκεα: cerca, defensa, muro; ἄλωή: huerta, viña, jardín.

³⁰ Morgan, *op. cit.*, p. 90. Engels, *op. cit.*, p. 33 cita como si Morgan hubiese escrito: «un dominio casi absoluto». De este modo reproduce el signo de admiración que pone Marx tras la rotunda afirmación de Morgan. La edición inglesa de Engels restaura el texto de Morgan, refiriendo en nota la inserción de Engels; no así las ediciones alemanas de H. Duncker (1931) y MEW, XXI, p. 30 (1962).

³¹ Morgan, *op. cit.*, p. 463.

³² *Op. cit.*, p. 527.

³³ Engels, *op. cit.*, pp. 227-228. M. M. Kovalevski, *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*, 1890.

³⁴ Morgan, *op. cit.*, p. 470.

³⁵ *Op. cit.*, p. 471.

³⁶ *Op. cit.*, p. 471.

³⁷ Engels, *op. cit.*, pp. 344-345.

³⁸ *Op. cit.*, p. 226

³⁹ Morgan, *op. cit.*, p. 421. Marx (cuaderno 1, p. 8) escribe:

«Cada familia menor sería una miniatura del grupo» («each smaller family would be a miniature of the group»). La versión rusa da el siguiente texto: «Cada familia menor sería el grupo de conjunto en miniatura» («Každaja men' šaja sem' ja dolžna byla predstavljat' soboj v miniature vsju grupp»). (*Archiv*, *op. cit.*, t. IX, p. 16). El significado pasa entonces a residir en el grupo mayor, lo que seguramente ni era la intención de Morgan, ni corresponde a la interpretación de Morgan por Marx.

⁴⁰ Morgan, *op. cit.*, p. 257.

⁴¹ Aristóteles, *Politeia*, libro I, 2, 1253 a. <La edición greco-castellana de Julián Marías y María Araujo (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970) traduce en este texto *polis* por ciudad.> La edición inglesa de W. D. Ross (1942) traduce «Estado».

⁴² Marx, *Grundrisse* (OME, 21, p. 7; *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1972, 3 vols., I, p. 4).

⁴³ Marx, *El Capital*, I, (OME, 40, p. 352, cf. p. 195; ed. Siglo XXI, libro I, vol. 2, pp. 296-97).

⁴⁴ Aristóteles, *op. cit.*, libro I, 1-3, *passim*.

La familia y el pueblo preceden cronológicamente a la *polis* (1252 b). Una vez fundada, la *polis* precede a la familia y al individuo como el todo a las partes (1253 a). Aristóteles distingue por tanto las condiciones cronológicas y lógicas de la relación familia-sociedad- Estado, siendo la *polis* el fin último de la sociedad: «De modo que, si las comunidades primeras son naturales, más aún lo será la ciudad, pues la ciudad es el fin de ellas y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que ésta es una vez acabada su generación» (1252 b).

⁴⁵ Morgan, *op. cit.*, pp. 176, 284, 286, 305.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 351.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 314.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 370. Cf. Morgan, pp. 468-469: «La familia no podía entrar íntegramente en la gens, porque el marido y la mujer pertenecían necesariamente a gentes diferentes».

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 403.

⁵⁰ Marx, *Grundrisse* (OME, 21, pp. 443 ss).

⁵¹ Sir John Budd Phear, *The Aryan village in India and Ceylon*, 1880, Introducción, pp. IX-LVI.

«La vida actual en una aldea de Bengala», pp. 3-169 (Marx, Cuaderno 1, pp. 129-146), tomado de «Modern village life in Bengal», *Calcutta Review*, julio-octubre de 1874.

«La comunidad agrícola en Ceilán», pp. 173-229 (Marx, «La comunidad agrícola en Ceilán», Cuaderno 1, pp. 146-153).

«Evolución del sistema indoario de sociedad y posesión de tierras», pp. 233-272 (Marx, Cuaderno 1, pp. 153-155).

Apéndice: Nota A, pp. 275-284. Sobre Phear, p. 24 («Clasificación de los campesinos por Baboo Ram Semdar Basack, de Dacca, Bengala oriental: Marx, Cuaderno 1, p. 143.)

Nota B, pp. 285-286. Sobre Phear, p. 53. («Libro de cuentas de Jama Bandi»: Marx, Cuaderno 1, p. 134). Glosario, pp. 289-295.

La importancia que Marx dio al estudio de la comunidad campesina india se deduce de los numerosos pasajes de *El capital* que tratan de ella: libro I, sección 1, cap. 1 y 2; sección 4, cap. 11 y 12 (estos dos pasajes son bastante extensos); libro II en el contexto de la contabilidad (cap. 6); libro III, secciones 5 y 6, *passim*.

⁵² Phear, *op. cit.*, p. 238.

⁵³ *Op. cit.*, p. 263.

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 155.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 62.

⁵⁶ *Op. cit.*, pp. 143, 146 con referencia a Sir Henry Sumner Maine, *Village communities in the East and West*, 1871.

⁵⁷ Phear, *op. cit.*, p. 271.

⁵⁸ H. S. Maine, *Lectures on the early history of institutions*, 1875, 412 pp. <Traducción castellana: *Las instituciones primitivas*, Madrid, s. a., 358 pp.>.

El libro se divide en 13 lecciones:

I. «New materials for the early history of institutions», p. 1. <«Nuevos materiales para la historia de las instituciones primitivas», p. 7.> Marx, Cuaderno 1, p. 160.)

II. «The ancient Irish Law», p. 24. <«El antiguo Derecho irlandés», p. 27.> (Marx, Cuaderno 1, p. 160.)

III. «Kinship as the basis of society», p. 64. <«El parentesco considerado como fundamento de las sociedades», p. 61.> (Marx, Cuaderno 1, p. 161.)

IV. «The tribe and the land», p. 98. <«La tribu y la tierra», p. 91.> (Marx, Cuadernos, p. 162.)

V. «The chief and his order», p. 119. <«El jefe y la aristocracia», p. 111.> (Marx, Cuadernos, p. 164.)

VI. «The chief and the land», p. 147. <«El jefe y la tierra», p. 137.> (Marx, Cuaderno 1, p. 167.)

(Marx comprimió los cinco primeros capítulos en 7,5 páginas de su manuscrito. En las pp. 173 ss, que corresponden a la lección VI de Maine, intercaló pasajes bastante largos de Haverty.)

VII. «Ancient divisions of the family», p. 185. <«Antiguas divisiones de la familia», p. 171.> (Marx, Cuaderno 1, p. 175.)

VIII. «The growth and diffusion of primitive ideas», p. 225. <«Cómo nacen y se propagan las ideas primitivas», p. 205.> (Marx, Cuaderno 1, p. 180.)

IX. «The primitive forms of legal remedies I», p. 250. <«Formas primitivas del procedimiento. Derecho romano y Derecho teutónico», p. 227.> (Marx, Cuaderno 1, p. 181.)

(Contiene el vocabulario jurídico latino, quizá tomado por Marx de C. Lewis y C. Short, *A Latin dictionary* (1879) y de S. Johnson, *A dictionary of the English language* (1735).)

X. «The primitive forms of legal remedies II», p. 279. <«Formas primitivas del procedimiento. Derecho brehón y Derecho indio», p. 253.> (Marx, Cuaderno 1, p. 184.)

XI. «The early history of the settled property of married women», p. 306. <«Historia primitiva del régimen de los bienes de la mujer casada», p. 277.>

(El extracto de Marx lleva el título de la lección XI y presenta una elaboración atenta, detallada y abundante en observaciones críticas de las lecciones VI y VII, así como de las tres últimas.)

XII. «Sovereignty», p. 342. <«La soberanía», p. 307.> (Marx, Cuaderno 1, p. 190.)

XIII. «Sovereignty and the Empire», p. 371. <«La soberanía y los imperios», p. 333.> (Marx, Cuaderno 1, p. 193.)

⁵⁹ La concepción que tenía Maine de la historia antigua de las instituciones jurídicas en Irlanda, se basaba sobre todo en el *Senchus Mor*, que, basándose en Withley Stokes, situaba en el siglo XI o antes (*op. cit.*, p. <17>). Esta cronología ha sido revisada con posterioridad. J. F. Kenney, *The sources of the early history of Ireland*, t. 1, 1929, p. 325, nota, sitúa al *Senchus Mor* «probablemente» en el siglo VIII. Cf. también John Cameron, *Celtic Law, The «Senchus Mor» and «The Book of Aicill»*, 1937, p. 35. El autor cita más pruebas en apoyo del siglo VIII como fecha. Para las referencias bibliográficas en este contexto deseo expresar mi agradecimiento a Miss B. A. Bailey.

⁶⁰ Maine, *Las instituciones primitivas*, p. 183.

⁶¹ Edmund Spenser, *A view of the state of Ireland*, 1596. Sir John Davies (fiscal irlandés del Reino bajo el rey Jacobo en tiempos de la conquista inglesa de Irlanda; Maine escribe siempre su nombre Davis), *A discoverie of the true causes why Ireland was neuer entirely subdued, nor brought under the obedience of the Crowne of England, vntill the beginning of His Maiesties happie raigne*, 1612.

⁶² Maine, *op. cit.*, p. 342.

⁶³ K. A. Wittfogel, *El despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*, Madrid, 1966; E. Ch. Welskopf, *Die Produktionsverhältnisse im alten Orient und in der griechisch-römischen Antike*, 1957; E. R. Leach, «Hydraulic society in Ceylon», en *Past and Present*, 1959, 15, pp. 2-26; Eric J. Hobsbawm, *Introducción a Karl Marx. Formaciones económicas precapitalistas*, Madrid, 1967; J. Pečirka y J. Chesneaux en *Eirene*, 3 (1964), pp. 131-169; P. Skalnik y T. Pokora en *Eirene*, 5 (1966), pp. 179-187; J. Pečirka en *Eirene*, 6 (1967), pp. 141-174; F. Tökei, *Sur le mode de production asiatique*, 1966; Y. Varga, «The Asiatic mode of production», en *Economic problems of capitalism*, 1966; «Premières sociétés de classe et mode de production asiatique», en *Recherches Internationales*, 57-58, 1967; L. Krader, *Peoples of Central Asia*, 3.^a ed. 1971, prólogo; M. Godelier, *La notion de «mode de production asiatique»*, s. a.; D. Thorner, *Marx on India and the Asiatic mode of production*.

⁶⁴ Maine, *op. cit.*, p. 321.

⁶⁵ *El capital*, I (OME, 40, p. 391; ed. Siglo XXI, libro I, vol. 2, pp. 437 ss.), que cita (nota 74) el § 187, apéndice, de la *Filosofía del Derecho* de Hegel (1821).

⁶⁶ Maine, *op. cit.*, pp. 321-322.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 222.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 181.

⁶⁹ OME, 5, p. 352.

⁷⁰ Maine, *op. cit.*, p. 111.

⁷¹ MEW, 2, p. 37. *El capital* trata del fetichismo del tiempo de trabajo así como de la división del hombre en la jornada de trabajo y en el proceso de producción. Este análisis se refiere a la misma problemática, sólo que ahora dividida en sus componentes reales. El planteamiento de los apuntes etnológicos guarda relación con las posiciones desarrolladas en *La sagrada familia*, *La ideología alemana*, los *Manuscritos de París* e incluso la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Los manuscritos tardíos hacen contrastar además el estado del hombre civilizado con el del hombre primitivo, sientan el proceso de transición de un estado al otro y aplican a la crítica del Estado la perspectiva adquirida al estudiar la comunidad primitiva. La *Introducción a los Grundrisse* y *El capital* habían expuesto brevemente la crítica de la vida comunal contemporánea; cf. también la crítica implícita en los esbozos de la carta a Zasulič sobre la situación primitiva del hombre (véase *supra*, Apéndice). Aquí nos interesa la relación en que está lo que Marx escribió con los temas de la comunidad y civilización primitivas y con el contexto en que se hallan en cada caso, las fases de la evolución de Marx a que corresponden, la actitud de Marx frente a las cuestiones implicadas en esos temas y las funciones que asumen.

⁷² Nicolás Maquiavelo, *Historia de Florencia*, en *Maquiavelo, Obras históricas*. Madrid, 1892, 4.^a ed. Buenos Aires, 1943 (cf. carta de Marx a Engels del 25 de septiembre de 1857); *id.*, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en *Maquiavelo, Obras políticas*, Madrid, 1895, 4.^a ed. Buenos Aires, 1943 (cf. *Chronik*, p. 19). Simon Nicolas Henri Linguet, *Théorie des loix civiles*, 2 vols., 1767. Linguet es citado varias veces en los tres libros de *El capital*; sobre la frase de Linguet «el espíritu de las leyes es la propiedad», cf. *El capital*, I, cap. 23 (ed. Siglo XXI, libro I, vol. 3, p. 763).

⁷³ Morgan, *op. cit.*, pp. 266, 501-502.

⁷⁴ H. S. Maine, *Dissertations on early Law and custom*, Nueva York, 1886, cap. VII y nota A del cap. VIII. En este último pasaje Maine ataca a Morgan por emplear el nombre «gens» sin distinguir entre la línea masculina y la femenina de descendencia. Sin embargo no expone su propia opinión sobre la cuestión de la relación entre familia y gens. Maine acepta la terminología de los niveles de desarrollo (salvajismo, barbarie, civilización) y la teoría de la promiscuidad de la horda (p. 287). Su afirmación de que ni la línea masculina sucedió a la femenina ni a la inversa, sino que «ambas existieron simultáneamente desde siempre y siempre se distinguieron entre sí» (*loc. cit.*), dio a la discusión un giro nuevo. Su opinión es en esa forma general tan poco demostrable como la de Morgan. Según Maine los jefes eran elegidos según la regla tanaísta, si bien

las elecciones no eran libres, toda vez que la tribu «de ordinario elegía un sucesor, antes de que muriese el jefe, en uno de sus hermanos o en el pariente adulto más próximo» (*op. cit.*, p. 145). En el mismo lugar Maine definía la *tanistry* como la regla por la que el pariente masculino más próximo asume la sucesión (p. 137). Esta definición difiere de la dada en el pasaje anteriormente citado, alejándose más de la idea de una democracia pura. La imagen idealizada de una democracia primitiva, de la que era partidario Morgan, se refería a la elección entre los iroqueses, que en el esquema de Morgan pertenecían a un nivel de la barbarie inferior al representado por el procedimiento electivo irlandés.

⁷⁵ Sir John Lubbock (Lord Avebury), *The origin of civilisation and the primitive condition of man. Mental and social conditions of savages*, Londres, 1870, <traducción al castellano: *Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre. (Estado intelectual y social de los salvajes)*, Madrid, 1888>.

Edición original		<Edición castellana	
I. «Introduction»	p. 1	I. «Introducción»	p. 1
II. «Arts and ornaments»	25	II. «Arte y adornos»	35
III. «Marriage and relationship»	50	III. «Matrimonio y parentesco»	63
IV. «Religion»	114	IV. «Desarrollo del parentesco»	137
V. «Religion» (continued)	138	V. «Religión»	173
VI. «Religion» (concluded)	219	VI. «Religión» (continuación)	223
VII. «Character and morals»	257	VII. «Religión» (continuación)	279
VIII. «Language»	273	VIII. «Condición moral»	337
IX. «Laws»	300	IX. «Lenguaje»	357
		X. «Leyes»	383
«Appendix on the primitive condition of Man»	325	«Apéndice sobre la condición primitiva del hombre»	417
«Notes»	363	«Notas»	455
«Index»		«Índice»>	

Marx extractó 2 páginas y 1/3 del capítulo de Lubbock sobre matrimonio y parentesco, 4 páginas de los tres capítulos sobre religión, página y media del capítulo sobre leyes. Los capítulos sobre arte, moral y lenguaje no los extractó. Lubbock había trabajado en su juventud bajo la dirección de Darwin. Cf. R. J. Pumphrey, en *Science*, 129 (1959), pp. 1087-1092. Riazanov, en *Novye Dannye, op. cit.*, p. 368 (cf. «*Neueste Mitteilungen über den literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels*», en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 11 (1925), p. 399) escribe refiriéndose sobre todo a estos extractos: «Marx mantuvo toda su vida sus hábitos de trabajo en lo que se refiere al método y sistema de éste. Si bien en o hacia los años 1881-1882 (*k 81-82 godu*) perdió la capacidad de trabajar intelectualmente con intensidad, independencia y creatividad, sin embargo, nunca perdió su capacidad investigadora.» Para salir al paso de cualquier ambigüedad que pueda quedar en la observación de Riazanov, referiremos al *corpus* de los manuscritos etnológicos de Marx la ordenación cronológica que propone. Por una parte se hallan los extractos de 1880-1881 con los materiales sobre Morgan, Phear, Maine; por la otra los extractos de Lubbock de 1882, cuatro meses en números redondos antes de la muerte de Marx. La indicación cronológica «hacia los años 1881-1882» carece de sentido. Un examen del contenido de los cuadernos de extractos de 1880-1881 muestra que Marx se hallaba en plenas facultades mentales, de modo que no se puede hablar de una disminución de su capacidad en aquel tiempo. Todos los que, como Kautsky, Kovalevski y Hyndman, visitaron a Marx en los años 1880 y 1881, lo testimonian en cartas y memorias (sobre Kovalevski, véase la nota 18; sobre Hyndman, nota 105). La observación de Riazanov pudiera valer quizá para los extractos de Lubbock; pero también en éstos se encuentra toda la penetración crítica de Marx y su capacidad de hacer alusiones de gran alcance, como en la cita de Cervantes y en la referencia a *El mercader de Venecia* de Shakespeare (Cuaderno 2, pp. 4 y 8). Lo que muestra una comparación entre el *corpus* de los manuscritos sobre Morgan, Phear y Maine y los materiales sobre Lubbock es en general la brevedad de éstos y en concreto la de las observaciones de Marx, indicio de una disminución de la capacidad física de dedicación en los meses que antecedieron a su muerte.

Las obras de Morgan, Phear y Maine se publicaron entre 1875 y 1880, o sea después de la obra de Lubbock. Marx persiguió el desarrollo de las construcciones teóricas y del instrumental de la ciencia empírica de la etnología, que se hallaba entonces en proceso de desarrollo: las cuestiones de la relación de la gens con la familia y la tribu, así como exposiciones afines sobre la propiedad, organización de la comunidad, derecho y ley. Engels vio estos problemas con categorías marxianas. En cambio no incidieron en su círculo de interés cuestiones como las referentes a la situación de clase del individuo en la sociedad cuando se disolvían las instituciones gentilicias, la relación entre objetividad y subjetividad del interés social y la crítica de los límites históricos y culturales de la concepción romántica y victoriana de la sociedad como un orga-

nismo. Por otra parte Engels se hallaba al corriente de la sucesiva acumulación de datos etnológicos y sobre el desarrollo tanto de las interpretaciones de detalle como de la teoría general de esta ciencia nueva. Cf. en este contexto el juicio de Engels sobre *Origines de la famille*, de Alexis Giraud-Teulon, y *Los orígenes de la civilización*, de Lubbock, en relación con McLennan y Morgan (Engels, *El origen de la familia*, prólogo a la 4.ª edición, pp. 187 y 189), así como la frase de Morgan con que comienza su libro. Sobre todo en el prólogo a la cuarta edición hacía referencia a los nuevos materiales acumulados desde la publicación de la obra de Morgan, así como a los efectos teóricos que habían tenido.

⁷⁶ Véase *supra* Apéndice y nota 1.

⁷⁷ Lubbock, *op. cit.*, p. 105: 126 en castellano.

⁷⁸ Marx había leído *El Quijote* en el año 1854, cuando aprendía castellano. Cf. *Chronik, op. cit.*, p. 146.

⁷⁹ Morgan, *op. cit.*, p. 499. Engels, *op. cit.*, p. 236 (cf. p. 202, nota 223 y, en el prólogo de la 4.ª edición, p. 181).

⁸⁰ Lubbock, *op. cit.*, p. 72: 92.

⁸¹ *La Marca* (publicado como apéndice de *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1882), Barcelona, 1969; *Zur Urgeschichte der Deutschen* («Historia de los alemanes primitivos», MEW, 19, pp. 425-473); *Fränkische Zeit* («La época de los francos», MEW, 19, pp. 474-518). Estos trabajos afirman la continuidad entre la antigua Marca y esta misma institución en el siglo XIX.

⁸² *El capital* (OME, 40, pp. 378-379; ed. Siglo XXI, libro 1, vol. 2, p. 428). La tercera edición, en la que se halla esta nota de Engels, está datada el 7 de noviembre de 1883; por ello sirve para hacerse una idea del nivel que habían alcanzado las ideas sobre sociedad y economía primitivas que Engels publicaría al año siguiente.

Marx expone en esta parte de *El capital* que la división del trabajo en la sociedad primitiva parte de dos puntos: el primero es la base fisiológica de la producción; la división del trabajo se expande materialmente «con la expansión de la entidad comunitaria, el aumento de la población y, particularmente, el conflicto entre las diversas tribus y el sometimiento de una tribu por otra» (*loc. cit.*). El segundo es el intercambio entre comunidades en el estado primitivo de la humanidad (*ibidem*). Marx afirma aquí que la división del trabajo en la familia se amplía al transferirse a la tribu, sin afirmar por ello que la familia crezca hasta adquirir las dimensiones de la tribu. La tesis de Marx sobre la relación que guarda la división del trabajo en la familia con la división del trabajo en la tribu, tiene que ver sólo indirectamente con la relación entre familia y tribu. Las conclusiones a que había llegado Marx en 1881 superaban las opiniones que Engels le atribuía en la nota de 1883. De ahí se deduce que Engels no estudió los manuscritos de Marx sobre Morgan sino después de esta fecha.

Otro punto que considerar es la relación que guarda el principio gentilicio con el de la tribu por una parte y el de la familia por la otra. En esta concepción de la primitiva organización social reside la principal diferencia entre la concepción que Marx expuso en los *Grundrisse* (OME, 21, pp. 427-431; ed. Siglo XXI, I, p. 434) y en *El capital*. Una afirmación sobre el mismo tema se halla ya en la parte de *La ideología alemana* dedicada a Feuerbach (Engels se refiere a este texto en *El origen de la familia*, p. 235). En el pasaje citado de los *Grundrisse* Marx trata de la comuna por una parte en su relación con la propiedad de la tierra y por la otra con el parentesco. La nota de Engels se fija en el parentesco, mientras que en los borradores de la carta a Zasulič Marx tiene en cuenta asimismo el aspecto de la tierra y su propiedad (véase *supra*, Apéndice). La relación de consanguinidad no constituye el único parentesco; en los *Grundrisse* (OME, 21, p. 428; ed. Siglo XXI, I, p. 434) Marx habla del matrimonio entre familias.

⁸³ Véase *supra*, nota 19; *infra*, notas 84-87.

⁸⁴ Carta de Engels a Kautsky del 24 de marzo de 1884 (MEW, 36, p. 129). Cf. *infra*, nota 87.

⁸⁵ Carta de Engels a Bernstein y Kautsky del 22 de mayo, y a Kautsky del 23 de mayo de 1884 (MEW, 36, pp. 147-148).

⁸⁶ Engels, *El origen de la familia*, pp. 344-345, nota, dice así:

Tuve intenciones de valerme de la brillante crítica de la civilización que se encuentra esparcida en las obras de Carlos Fourier, para exponerla paralelamente junto a la de Morgan y a la mía propia. Por desgracia no he tenido tiempo para eso. Haré notar sencillamente que Fourier consideraba ya la monogamia y la propiedad sobre la tierra como las principales características de la civilización, a la cual llama una guerra de los ricos contra los pobres. También se encuentra ya en él la idea profunda de que en todas las sociedades defectuosas y llenas de antagonismos las familias individuales («les familles incobérentes») son las unidades económicas.

La fuente de la formulación de Engels, y quizá también el razonamiento propuesto, se encuentra en los apuntes citados de Marx. El razonamiento es complejo. 1.º) Hay que distinguir la relación de la familia con la sociedad y su Estado, de la relación de la familia con una sociedad sin Estado; correspondientemente la forma de la familia es variable. 2.º) Los antagonismos de la sociedad y el Estado no se desarrollan a gran escala sino más tarde, por lo cual hay que distinguir dos tipos de antagonismos, según el tiempo y la cantidad.

3.º) La familia ligada a la agricultura es una unidad económica tanto de producción como de consumo. La familia individual de la civilización comprende la familia de la sociedad industrial, que es una unidad de consumo, pero apenas puede ser una unidad de producción. En este contexto hay que leer las observaciones de Engels sobre la familia individual como unidad económica. El punto de partida de esta presentación de la historia de la familia en sentido estricto es la derivación de este concepto en Varrón (*De significatione verborum*, palabra «familia») a partir del osco, que llama al esclavo «*famel*», de donde procede la palabra para familia. Este apunte etnográfico ha resistido a los intentos de los gramáticos por distinguir entre *servus* y *famulus* (A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1959, p. 215). Acerca de la India Marx elaboró la diferencia entre familias de la ciudad y del campo, ricas y pobres (Cuaderno 1, p. 177). El carácter antagónico, como se desarrolló en el proceso de disolución de las gentes griegas y romanas, reaparece en los antagonismos del Oriente moderno. La limitación de la perspectiva de Fourier fue notada por Marx (cf. *supra*, Introducción, 2. *Extractos de Marx sobre The Aryan Village de Phear*).

⁸⁷ «(...) pues él mismo quería introducir el libro en Alemania, como veo por sus detalladísimos extractos» (carta de Engels a Kautsky, del 16 de febrero de 1884: MEW, 36, pp. 109-110. Cf. Engels, *El origen de la familia*, p. 77). La conexión de los otros apuntes y extractos, sobre todo los extractos de Maine, con los extractos de Morgan plantea la ulterior cuestión sobre la forma de la elaboración de este material por Marx. Ya queda planteada la cuestión de la conexión entre las ideas sugerida por la sucesión de los contenidos extractados, que concluye con cuestiones jurídicas y constitucionales (Sohm), coloniales (Money) y de técnica agrícola. Engels (*loc. cit.*) recomendó a Kautsky el libro de J. W. B. Money sobre Java. Cf. *supra*, nota 1.

Engels leyó a Eduard Bernstein una parte del cuaderno de Marx y de su propio proyecto: «A mi llegada (a Londres Engels) me fue leyendo noche tras noche, hasta muy tarde, pasajes de estos manuscritos y del proyecto de un libro basado en los apuntes de Marx sobre "La sociedad primitiva" del americano Lewis Morgan.» La fecha de la visita de Bernstein es importante, pues demuestra que hacia finales de febrero y comienzos de marzo de 1884 Engels no sólo había trabajado sobre los apuntes de Marx, sino que también había elaborado el plan de su propio libro. Así que podemos fijar los últimos días de febrero de 1884 como el tiempo por el que Engels estaba preparando el proyecto de la obra que publicaría después con el título *El origen de la familia*. Su trabajo en este libro se divide en dos fases: primero, el trabajo sobre los extractos de Marx, mientras trata de conseguirse el libro de Morgan (enero a marzo de 1884) y escribe su propio plan; luego, desde finales de marzo hasta fines de mayo trabaja con el libro de Morgan. A continuación damos una cronología de la redacción de *El origen de la familia*, basada en citas de la correspondencia de Engels con diversas personas el año 1884.

1) Carta a Kautsky del 16 de febrero (MEW, 36, *loc. cit.*):

Sobre la situación de la sociedad primitiva hay un libro decisivo, tanto como lo ha sido Darwin para la biología; otra vez Marx ha sido quien lo ha descubierto. Se trata de Morgan, *Ancient society*, 1877. M. me habló de él; pero yo andaba entonces en otras cosas y él no volvió sobre el asunto pues él mismo quería introducir el libro en Alemania, como veo por sus detalladísimos extractos. Morgan había vuelto a descubrir por su cuenta en los límites impuestos por su objeto la concepción materialista que tenía Marx de la historia y concluye con postulados directamente comunistas para la sociedad actual. Por primera vez tenemos una explicación completa de la gens griega y romana a partir de la gens de los salvajes y más en concreto de los indios americanos; con ello se ha encontrado una firme base para la historia primitiva. Si tuviese tiempo, elaboraría el material con las notas de Marx para el suplemento cultural del *Sozialdemokrat* o *Die Neue Zeit* <El Tiempo Nuevo>; pero no se puede pensar en eso. Esto es el fin definitivo de toda la charlatanería de Tylor, Lubbock y cía., endogamia, exogamia y demás nombres de toda esa estupidez. Estos señores hacen todo lo posible por boicotear el libro, que se ha impreso en América, lo he encargado hace 5 semanas ¡y con todo no hay forma de conseguirlo! Y eso que una empresa londinense figura en la portada como coeditor.

2) La visita de E. Bernstein en Londres está anunciada en una carta de Engels a Laura Lafargue con la misma fecha (MEW, 36, p. 111); la partida de Bernstein es mencionada en carta a Kautsky del 3 de marzo de 1884 (MEW, 36, p. 117).

3) Carta a F. A. Sorge del 7 de marzo (*op. cit.*, p. 124), recomendándole el libro de Morgan. Morgan ha «redescubierto espontáneamente la teoría de la historia que tenía Marx y termina sacando conclusiones comunistas para el día de hoy».

4) Carta a Kautsky del 24 de marzo (*op. cit.*, p. 129). Engels ha conseguido de segunda mano un ejemplar del libro. Propone hacer, en el supuesto de que tenga tiempo, una elaboración para *Die Neue Zeit*, de la que se haría además una tirada como folleto.

5) Carta a Kautsky del 26 de abril (*op. cit.*, pp. 142-143). Ha abandonado la idea de escribir una simple recensión de Morgan para colarse por la ley sobre los socialistas de Bismarck:

Me había propuesto, y lo había contado por aquí a todos, que le iba a jugar una pasada a Bismarck y escribir algo (Morgan) que simplemente no pudiese prohibir. Pero por mucho que me haya empeñado, no va la cosa. El capítulo sobre la monogamia y el capítulo final sobre la propiedad privada como fuente del antagonismo de clase y palanca para reventar la antigua comunidad, no los puedo escribir de modo que se plieguen a la ley sobre los socialistas.

Engels quiere tratar el asunto críticamente, desde una perspectiva socialista. Un punto fundamental es que la crítica de la civilización por Fourier ha anticipado la de Morgan.

6) Carta a Paul Lafargue del 10 de mayo (*op. cit.*, p. 145). Espera haber terminado el manuscrito la semana siguiente («un trabajo muy importante»).

7) Carta a Bernstein del 17 de mayo (*op. cit.*, p. 146). Propone que Kautsky publique en *Die Neue Zeit* como prueba el capítulo sobre la familia «menos la monogamia» (cap. 2, sección 4). El libro es «largo, unas 130 prietas cuartillas, y se titula: «El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado»». (Véase *infra*, en esta nota, apartado 11.)

8) Carta a Bernstein y Kautsky del 22 de mayo (*op. cit.*, p. 147). Enviado el manuscrito menos el último capítulo, que aún requiere una revisión.

9) Carta a Kautsky del 23 de mayo (*op. cit.*, p. 148). Capítulos 1-8 enviados la víspera a Kautsky (véase *infra*). Repite la propuesta de un anticipo en *Die Neue Zeit* del capítulo 2, «La familia», sección 1-3 (véase *infra*, índice de *El origen de la familia*).

10) Carta a Laura Lafargue del 26 de mayo (*op. cit.*, p. 153). Anuncia que ha acabado su libro y explica con este trabajo el retraso en su correspondencia.

11) Carta a August Bebel del 6 de junio (*op. cit.*, p. 161). Menciona su trabajo de próxima aparición, «El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado» (todavía no es del todo la versión definitiva).

Índice de *El origen de la familia*:

Cap. I. Estadios prehistóricos de cultura:

1. Salvajismo.
2. Barbarie.

Cap. II. La familia:

1. La familia consanguínea.
2. La familia punalúa.
3. La familia sindiásmica.
4. La familia monogámica.

Cap. III. La gens iroquesa.

Cap. IV. La gens griega.

Cap. V. Génesis del Estado ateniense.

Cap. VI. La gens y el Estado en Roma.

Cap. VII. La gens entre los celtas y entre los germanos.

Cap. VIII. La formación del Estado entre los germanos.

Cap. IX. Barbarie y civilización.

El orden de los capítulos corresponde a la reordenación que había hecho Marx de Morgan, toda vez que el capítulo II, «La familia», antecede a los que tratan de la gens y el Estado. Engels no dedica ningún capítulo o sección a la propiedad; tampoco a la inteligencia (cf. *supra*, nota 22). A juzgar por su longitud, el pasaje más importante es el de la familia; el capítulo correspondiente ocupa un tercio largo de todo el libro; basta con comparar el espacio que Marx y Morgan le habían dado (cf. *supra*, nota 22). Aquí prescindimos de otras comparaciones, dado lo diferentemente que son tratados otros temas y su disparidad.

⁸⁸ Engels, *El origen de la familia*, p. 193. Cf. V. Gordon Childe, *Social evolution*, 1951, pp. 6 ss. En opinión de Childe la exposición que hacen Morgan y Engels de los diversos estadios «de organización económica, política y parental es insostenible en el detalle»; «sin embargo sigue siendo la mejor en su género». Childe sabe perfectamente cómo se ha ampliado el material desde los tiempos de Morgan; pero lo que en el fondo le interesa es la idea base de una evolución social con ritmo irregular, es decir con períodos de cambio rápido (en la terminología de Childe: revoluciones), a los que siguen períodos de estabilidad. Por eso conserva el esquema trifásico de Morgan, a la vez que propone nuevos criterios para los diversos estadios en particular. El capítulo de Morgan «Razón del progreso humano» es objeto de la crítica más dura de Childe. Sin embargo contiene una afirmación de Morgan en la que se insinúa un enfoque de la evolución del hombre a la vez unilineal y multilineal, haciendo justicia al subtítulo del libro, que hace referencia a diversas líneas ascendentes del progreso humano (*La sociedad primitiva*, pp. 77, 99). Este problema ha vuelto a ser planteado por Sahlins con referencia a Darwin, Tylor, Morgan y Spencer (M. Sahlins y E. Service, *Evolution and culture*, 1959), pero sin fijarse especialmente en la orientación de Morgan. Lo expuesto por él ha sido en cambio la concepción de Tylor sobre la relación entre evolución general y específica (*op. cit.*, p. 12).

El esquema de las tres fases de la evolución humana desarrollado por Morgan aparece también en Adam Ferguson, *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (1767), Madrid, 1974 («civil» tiene aquí un significado distinto que en Morgan). Giambattista Vico, *Ciencia nueva*, etc. (1725), México, 1941, había formulado ya la idea de una sucesión de niveles consistentes en el salvajismo, la época heroica o bárbara y la época de la civilización. Su teoría sobre el progreso del hombre y la civilización difiere de la de Ferguson y se halla en especial proximidad, como han notado sus comentaristas, a la de Herder, sobre todo cuando trata

del lenguaje. Además la teoría de Vico es cíclica. Fourier había propuesto una clasificación de las sociedades desde el salvajismo a la civilización, más compleja que la de Ferguson o Morgan, pero sin considerar la posibilidad de un progreso moviéndose inconscientemente. El estado actual de la civilización es para Fourier prearmónico. François Marie Charles Fourier, *Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales* (1808), Barcelona, 1974, y *Traité de l'association domestique-agricole*, 2 ts., 1822. Sus obras completas en francés traen la 2.ª edición de ambas obras, aparecida en 1841 y 1843 respectivamente, así como las siguientes obras: *Fourier. Oeuvres complètes*, t. I, *Théorie des quatre mouvements*, etc.; ts. II-V, *Théorie de l'unité universelle*, 4 tomos, de los cuales los ts. II y III corresponden al *Traité de l'association*, etc.; t. VI, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire ou invention des procédés d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, 2.ª ed. 1845. Quizá Engels estuviera pensando en las observaciones de Marx sobre Fourier cuando le menciona al final de *El origen de la familia* (cf. *La sagrada familia*, MEW, 2, pp. 207-208, y Engels en MEW, 2, pp. 604-610).

⁸⁹ Engels, *El origen de la familia*, p. 213.

⁹⁰ *Op. cit.*, pp. 202, 212 (Bachofen) y 249 (Maine); véase también el prólogo a la 4.ª edición.

⁹¹ Morgan, *op. cit.*, p. 544.

⁹² Engels, *op. cit.*, p. 331.

⁹³ Morgan, *op. cit.*, pp. 543-544; Engels, *op. cit.*, p. 345.

⁹⁴ Eduard Bernstein, «Bemerkungen über Engels' Ursprung der Familie. Vorrede zur italienischen Ausgabe», en *Socialistische Monatshefte*, 4 (1900). Cf. ahí, p. 448: «(Morgan) no supera nunca fundamentalmente los límites que separan del materialismo histórico al típico historiador objetivista de la cultura (...) Como historiador, la relación de Morgan con el materialismo histórico no es otra que la de los teóricos socialistas de la época de 1825 a 1840 con el socialismo de Marx y Engels.» P. 449: «Tanto materialismo histórico como en Morgan se encuentra también entre los teóricos del owenismo, saintsimonismo y fourierismo; sobre todo este último tenía representantes muy inteligentes y Morgan lo conocía bien.» Bernstein muestra lo deficiente que es su interpretación de Morgan, tratándole de «historiador», lo que desdibuja la relación que guardaba la obra de Morgan con las ciencias naturales. Aparte de esto Bernstein se inventa una relación completamente nueva de Morgan con los fourieristas norteamericanos, interpretando a Engels de un modo que carece de base en los textos; lo único que se puede deducir de Engels es que Fourier anticipó a Morgan en muchos puntos. «La crítica de la civilización por Fourier no alcanza toda su genialidad más que en M(organ).» (Carta de Engels a Kautsky del 26 de abril de 1884, véase *supra*, nota 87.)

⁹⁵ Morgan, *op. cit.*, pp. 525, 543-544.

⁹⁶ OME, 5, p. 417.

⁹⁷ Cf. carta de Marx a Engels del 18 de junio de 1862 (MEW, 30, p. 249):

Una cosa que me divierte en Darwin, a quien he vuelto a echar una ojeada, es que dice estar aplicando la teoría 'de Malthus' también a las plantas y a los animales, como si la clave del Sr. Malthus no consistiese en aplicarla no a las plantas y a los animales sino sólo a los hombres (con la progresión geométrica) en contraste con las plantas y animales. Es curioso cómo reencuentra Darwin entre las bestias y las plantas y la sociedad inglesa con su división del trabajo, competencia, apertura de nuevos mercados, 'inventos' y 'lucha' malthusiana 'por la existencia'. Es el hobbesiano *bellum omnium contra omnes* y recuerda a la *Fenomenología* de Hegel, donde la sociedad burguesa figura como 'reino animal del espíritu', mientras que en Darwin el reino animal del espíritu figura como sociedad burguesa.

Marx y Engels habían tratado de la «sociedad burguesa» en *La sagrada familia* como transición de la sociedad civil, en el sentido de Hegel, a la sociedad burguesa, criticada en el *Manifiesto comunista*. George Lichtheim ha caracterizado brevemente la organicista filosofía hegeliana de la naturaleza como antimecanicista, vinculada a la «idea de la sociedad como un ser vivo». (Introducción de George Lichtheim a Hegel, *Phenomenology of mind*, trad. J. B. Baillie, 1967, p. xxvi.) Mientras que la primera parte de la afirmación de Lichtheim es perfectamente aceptable, la segunda requiere una discusión más detenida. Lichtheim se ve apoyado por la traducción inglesa de la *Fenomenología* (*op. cit.*, p. 417), que traduce «el reino animal del espíritu» («*das geistige Tierreich*») por «*selfcontained individuals associated as a community of animals*». Esta traducción no sólo oscurece lo que Hegel quiere decir, sino hace además incomprensible la intención de su cita por Marx (cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, p. 285 <correctamente traducido al castellano en Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, 1966, p. 232>). La interpretación de Lichtheim, según la cual Hegel entendía la sociedad como un ser vivo, requiere otra fundamentación que ese pasaje. En la *Filosofía del Derecho* Hegel aplica los términos «organismo» y «organización» a instituciones sociales y toda su obra concibe la sociedad como un sistema altamente organizado, si bien no en sentido biológico. En este contexto la filosofía de Hegel debe ser entendida en general como organicista, pero no en su aplicación particular a la sociedad humana al estilo, por ejemplo, de un Lilienfeld o Schäffle. Además cuando Hegel habla del «organismo del Estado» (*Filosofía del Derecho*, §§ 267, 269), no se percibe el menor rastro de concepción biológica. Sobre la teoría de Hegel acerca del «organismo», cf. T. L. Haering,

Hegel, etc., t. II (1938) 1963, pp. 416 ss., 496 ss. La exagerada literalidad de Baillie marra el punto decisivo y el deje irónico de Hegel; sin embargo subraya con claridad un importante matiz: los individuos separados de la sociedad, independientes de ella y lógicamente anteriores son el presupuesto de la doctrina hobbesiana y lo que ha dado pie a la formulación de Hegel. El individualismo desenfrenado con el que Hobbes concebía la sociedad, describe en realidad, como Hegel reconoció, la sociedad civil. Darwin, entonces, espiritualizó el reino animal o en general el reino de la naturaleza, haciéndole capaz de la figura de la sociedad civil.

⁹⁸ John Morley, *Life of Gladstone*, t. III, (1903), p. 52. En la década de 1870 Morley había trabado conocimiento con Marx.

⁹⁹ *Chronik*, p. 391.

¹⁰⁰ *Marx-Engels-Archiv*, t. 1, *op. cit.*, pp. 316-317; cf. la introducción de D. Riazanov, pp. 309-314. Carta a la redacción de la revista *Otečestvennye Zapiski* como respuesta a un artículo de N. K. Mijailovski, *Vestnik Narodnoy Voli*, mayo de 1884. Véase MEW, 19, pp. 107-112 y 558-559, donde la traducción rusa es dada del año 1886. Para la fecha 1884, véase P. W. Blackstock y B. F. Hoselitz, *The Russian menace to Europe. A collection of articles, speeches and news dispatches* [por Karl Marx y Friedrich Engels], 1952, p. 274.

¹⁰¹ MEW, 19, p. 242.

¹⁰² MEW, 19, p. 386.

¹⁰³ Morgan, *La sociedad primitiva*, p. 544.

¹⁰⁴ MEW, 19, pp. 386 y 390, nota. En el borrador citado Marx alude a la comunidad campesina de la Edad Media, que se había conservado como un resto del pasado en su región natal de Tréveris hasta su tiempo. En una carta a Engels del 25 de marzo de 1868 (MEW, 32, pp. 51-52) dice más exactamente:

Directamente en mi región, en el *Hunsrück*, el antiguo sistema alemán se ha conservado hasta estos últimos años. ¡Ahora me acuerdo de que mi padre me habló de él como *abogado!*

Véase también el prólogo de Marx y Engels a la segunda edición rusa (G. Plejánov) del *Manifiesto comunista* (MEW, 19, especialmente p. 296).

En la introducción a los *Grundrisse* (OME, 21, p. 29) Marx había sostenido la teoría opuesta sobre la moderna comunidad campesina: la forma social superior es la clave para la inferior, la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono. Esta dirección de la reconstrucción se opone diametralmente a la de Engels, Morgan y Cuvier.

Se puede comprender el tributo, el diezmo, etc., cuando se conoce la renta de la tierra. Pero no hay que identificarlas. Puesto que además la misma sociedad burguesa no es más que una forma antagónica del desarrollo, determinadas situaciones de formas anteriores se presentan en ella con frecuencia sólo de manera totalmente atrofiada o completamente caricaturizada. Por ejemplo, la propiedad comunal (*loc. cit.*).

Marx se refiere aquí al *mir* ruso y a la comuna india de su tiempo. (Cf. Karl Korsch, *Karl Marx* (1938), Barcelona, 1975.

¹⁰⁵ H. M. Hyndman, *The record of an adventurous life*, Nueva York, 1911, p. 256. Marx rompió sus relaciones con Hyndman (*Chronik*, p. 385, carta a F. Sorge del 15 de diciembre de 1881) por un plagio de éste.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, pp. 253-254.

¹⁰⁷ *Chronik*, p. 381: «Aproximadamente entre diciembre [de 1880] y marzo [de 1881] Marx realiza amplios estudios sobre la historia primitiva, basándose en un estudio a fondo de *La sociedad primitiva* de Morgan (98 páginas de extractos); también lee y extracta entre otros a Maine, *Las instituciones primitivas*; Phear, *The Aryan village in India and Ceylon*; Sohm, *Fränkisches Recht und römisches Recht*; Dawkins, *Early man in Britain...*; extractos de 1880.» Esta enumeración no corresponde al orden que presentan los cuadernos de extractos (véase *supra*, nota 1); habría que cambiar la cronología. La mención de Dawkins representa un problema y debería ser omitida. M. Rubel (*Bibliographie des oeuvres de Karl Marx*, 1956, p. 196) propone la misma cronología que la *Chronik*. Riazanov (*Novye Dannye, op. cit.*, véanse notas 5 y 75) escribe: «Marx recibió (el libro de) Morgan en 1878. Sus detallados extractos llenan 98 prietas páginas (hay que saber que cada página de su rápida escritura ocupa por lo menos 2,2 páginas impresas y más)». *Ibidem*: «Dada la especial importancia de estos materiales, he encargado excepcionalmente fotocopias de los extractos de Morgan y de otros dos autores: Lubbock y Maine. Estos extractos muestran a las claras que en la segunda mitad de la década de 1870 Marx se ocupó extensamente de la historia del feudalismo y de la propiedad de la tierra». La fecha de 1878 en que Marx recibió la obra de Morgan, carece de importancia para fechar los extractos. Este trabajo y lo que Marx perseguía con él, abarcan mucho más que la historia del feudalismo y de la propiedad de la tierra; su objeto es nada menos que toda la historia y prehistoria de la humanidad, el problema del colectivismo, la comunidad campesina en la sociedad oriental y occidental, la división de la sociedad en clases sociales y la formación del Estado. A este contexto pertenecen los puntos subrayados por Riazanov, el primero en haber llamado la atención sobre la extensión e importancia de este material y por ello acreedor a nuestro profundo reconocimiento.

¹⁰⁸ *Arhiv Marksa, op. cit.*, p. IV. Lucas, *op. cit.*, p. 154, lo ha leído erróneamente como 1881-1882. La prueba (débil) que aduce para esta fecha (tomada de Karl Kautsky, en *Die Volkswirtschaftslehre, etc.*), carece de importancia.

¹⁰⁹ Los editores de la edición de Moscú de las obras de Marx y Engels fechan la elaboración por Marx del texto de Morgan entre mayo de 1881 y febrero de 1882 (*Sočinenija*, 2.ª edición, t. 19, p. 617). Por entonces Marx se hallaba ocupado con un «intenso estudio de *La sociedad primitiva* de Morgan». Los editores de *Sočinenija* añaden que Marx leyó y extractó a Maine, Sohm, Tylor y otros. Los editores de MEW, 19, p. 619, están de acuerdo.

Los *Sočinenija* señalan que Marx estudió alrededor de agosto-septiembre de 1881 la historia, evolución y situación actual de los pueblos coloniales, en especial Mani (*sic*, quiere decir Money, véase *supra*, nota 1) sobre Java y el *Aryan village* de Phear (MEW, 19, p. 620).

Los *Sočinenija* (*op. cit.*, pp. 623-624) datan el estudio de Lubbock en los meses de octubre-noviembre de 1882 (MEW, 19, p. 624).

La relación entre Marx y Hyndman data de octubre de 1880 hasta aproximadamente mayo de 1881 (*Sočinenija*, p. 614; MEW, 19, p. 616). La correspondencia de Marx con Zasulič data de finales de febrero hasta comienzos de marzo de 1881 (*Sočinenija*, p. 616; MEW, 19, p. 618). En el tomo 21 de los *Sočinenija*, p. 565, y en el tomo 21 de la MEW, p. 552, la elaboración de Morgan por Marx se data en 1880-1881. En los mismos tomos de los *Sočinenija*, p. 653, y MEW, p. 636, se da los 1881-1882. Los editores de la MEW se basan en la segunda edición de los *Sočinenija*. Ninguna de las cronologías propuestas presenta una demostración, ni resulta explicada la evidente contradicción en los datos.

Las fechas propuestas son posibles de suyo, pero encierran algunas dificultades internas. Así la segunda fecha propuesta por los editores de los *Sočinenija* y de la MEW, 1881-1882, no separa del todo lo que son suposiciones de lo que sabemos. Las referencias a Morgan en los borradores de la carta a Zasulič y a Marx-Morgan en las memorias de Hyndman indican un momento anterior al período ahí propuesto, que no comienza hasta mayo de 1881.

Tampoco el testimonio inmanente de los cuadernos de extractos hace verosímil esta fecha, si bien tampoco la excluye terminantemente. En el cuaderno de extractos B 146 los extractos de Maine siguen a los de Phear. Ahora bien, el manuscrito sobre Maine se acabó en junio (probablemente de 1881, menos probablemente de 1880 y poco probablemente de 1882). Es decir, que el manuscrito sobre Phear tiene que haber sido concluido antes. Según la cronología propuesta por los editores de los *Sočinenija* y de la MEW el manuscrito de Phear debió de ser terminado entre agosto y septiembre de 1880 o de 1879, lo que nos obligaría a fechar aún antes el manuscrito sobre Morgan que precede a los extractos sobre Phear. Esta posibilidad comporta, como hemos visto, aún mayores dificultades inmanentes. En cuanto al lugar que debe serle asignado en este contexto a la referencia sobre Tylor, es otra cuestión, que no entra en nuestro tema, toda vez que ni Tylor ni Dawkins aparecen en ninguno de los cuadernos de extractos aquí tratados.

Los editores de los *Sočinenija* y de la MEW han fechado el descubrimiento por Engels del manuscrito de Marx sobre Morgan en la primera mitad de febrero de 1884. Si bien esta fecha entra dentro de lo posible, siempre deja pendiente la cuestión de por qué Engels comenzó su búsqueda del libro de Morgan en enero de ese año. La referencia de Engels a sus gestiones para conseguirse el libro implica que ya antes se habría topado con el manuscrito de Marx y que por tanto el «descubrimiento» debería ser datado con anterioridad a la fecha propuesta. Aunque esta conclusión no sea segura, los editores de los *Sočinenija* y de la MEW deben tenerla en cuenta y no prescindir de ella (cf. *supra*, nota 87). Los editores de estas ediciones han dividido implícitamente la elaboración de Morgan por Marx en dos partes: la primera toma de contacto con la obra de Morgan y el posterior estudio intensivo. Esta es sin duda una posibilidad, y así lo he propuesto yo mismo basándome en otras razones. Además mencionan la ocupación de Marx con problemas de la comunidad primitiva y de la sociedad primitiva, ampliando así oportunamente el ámbito temático.

La referencia de los *Sočinenija* y de la MEW a la elaboración de Lubbock por Marx no suscita cuestiones cronológicas de importancia.

¹¹⁰ Para la cronología de estos extractos, véase la nota anterior y *supra*, nota 1.

PARTE I

EXTRACTOS DE MARX, TOMADOS DE LEWIS HENRY MORGAN

ANCIENT SOCIETY

1 / Lewis H. Morgan ¹
Ancient society, Londres, 1877.

Parte I². Cap. I. A) I) Desarrollo de la inteligencia mediante inventos y descubrimientos.

I. Período del salvajismo

1. Estadio inferior. Infancia del hombre; vive en su territorio originario y restringido; subsiste de frutas y nueces; corresponde a este período el comienzo de la palabra articulada; termina con la adquisición de una subsistencia a base de pescado y el conocimiento del uso del fuego. No tenemos ejemplos de tribus en estas condiciones dentro del período histórico de la humanidad.

2. Estadio medio: comienza con una subsistencia a base de pescado y el uso del fuego. El hombre se disemina desde su morada originaria por la mayor parte de la tierra. Aún hay muchas tribus de éstas, por ejemplo los australianos y la mayor parte de los polinesios al tiempo de ser descubiertos.

3. Estadio superior: comienza con la invención del arco y la flecha, termina con la invención del arte de la alfarería. En este estadio las tribus atapascas del territorio de la bahía de Hudson, las tribus del valle del Columbia y algunas tribus costeras de América del Norte y del Sur; referido a la época de su descubrimiento.

II. Período de la barbarie

1. Estadio inferior, comenzando con el arte de la alfarería. Para el siguiente estadio (medio) entra en juego la desigual dotación de los dos hemisferios, occidental y oriental; pero pueden adoptarse equivalentes. Para el hemisferio oriental la domesticación de animales, para el occidental el cultivo del maíz y plantas mediante el riego, juntamente con el uso de adobe o piedra en la construcción de casas. En el estadio inferior v.g. las tribus indias del este del río Misuri y aquellas tribus de Europa y Asia que practicaban la alfarería, pero carentes de animales domésticos.

2. Estadio medio. Comienza en el hemisferio oriental con la domesticación de animales y en el occidental con el cultivo a base de riego y con el empleo del adobe y de la piedra en la arquitectura; termina con el procedimiento de fundir el mineral de hierro. En este estadio, v.g., los indios pueblos de Nuevo México, México, Centroamérica, Perú y las tribus del hemisferio oriental que poseen animales domésticos, pero sin conocer el hierro. Los antiguos britones forman parte de esta clasificación; conocían el empleo del hierro y otras artes de la vida —mucho más allá del estado de desarrollo de sus instituciones domésticas— gracias a la vecindad de tribus continentales más avanzadas.

3. Estadio superior. Comienza con la fundición del mineral de hierro, empleo de instrumentos de hierro, etc. y termina con la invención de un alfabeto fonético y el uso de la escritura en la composición literaria. En el estadio superior de la barbarie la tribus griegas de la edad homérica, las tribus italianas hasta la fundación de Roma [!], las tribus germánicas de la época de César.

III. Período de la civilización

Comienza con el alfabeto fonético y la producción de documentos literarios; equivalente: la escritura jeroglífica en piedra.

Sobre la alfarería, especialmente en el período II, <estadio> 1.

Los útiles de pedernal o de piedra son más antiguos que la alfarería, hallados muchos yacimientos, algunos de ellos sin alfarería. Antes de que se inventase ésta, comienzo de la vida del pueblo, con cierto grado de dominio sobre la subsistencia, vasijas y utensilios de madera, tejido a dedo con filamentos de corteza, cestería y arco y flecha antes de que aparezca la alfarería. Esta no <existe> por ejemplo entre los atapascos, las tribus de California y del valle del Columbia. Era desconocido en la Polinesia —excepto las islas de Tonga y Fidji—, en Australia, California y el territorio de la bahía de Hudson. Tylor observa «que el arte de tejer era desconocido en la mayoría de las islas apartadas de Asia» y que «en la mayor parte de las islas del Pacífico no había conocimiento de la alfarería». Los implementos de pedernal y de piedra produjeron la canoa, vasijas y utensilios de madera y finalmente madera y tablones para la arquitectura doméstica. Para cocer los alimentos —antes de la alfarería— se empleaban toscas cestas untadas de arcilla y hoyos abiertos en el suelo, forrados de cuero, obteniéndose la cocción por medio de piedras recalentadas.

Los indios pueblos —tales como los zuñi, los aztecas y los cholulas (en el período II, estadio 2)— fabricaban objetos de alfarería en grandes cantidades y en muchas formas de gran calidad. Los indios semipueblos de los Estados Unidos que se hallaban en el período II, <estadio> 1, como los iroqueses, choctas, cherokis, los trabajaban en cantidades menores y en número limitado de modelos.

2 Goguet ³ —del siglo pasado— cuenta que el capitán Gonneville, al tocar en 1503 la costa sudoriental de América del Sur, se encontró con que «sus utensilios domésticos eran de madera, incluso sus pucheros, pero recubiertos con / más de un dedo de una especie de arcilla, de modo que no se queman». Según Goguet untaron con barro los combustibles pucheros de madera para protegerlos del fuego, hasta que descubrieron la suficiencia del barro solo para satisfacer su propósito, y «así comenzó el arte de la alfarería».

Según el profesor E. T. Cox de Indianápolis el análisis de la «alfarería antigua» ... correspondiente a la época de los moundbuilders <, (constructores de túmulos), da que> está compuesta de arcilla de aluvión y arena, o una mezcla de aquélla con conchas de agua dulce machacadas.

El desarrollo en diversas tribus y familias

Algunas tan aisladas geográficamente que recorren por su cuenta las diversas fases; otras, adulteradas por influjos externos. Así Africa era y es un caos étnico de salvajismo y barbarie; Australia y Polinesia se encontraban en el salvajismo puro y simple.

La familia india de América —diferente en esto de toda otra familia existente— representaba la condición del hombre en tres períodos étnicos sucesivos. Al ser descubierta, mostraba cada una de estas tres condiciones, y especialmente las de los estadios inferior y medio de barbarie, más elaboradas y completas que ninguna otra parte del género humano. Los indios del extremo norte y algunas de las tribus costeras del Norte y Sur de América se hallaban en el estadio superior del salvajismo;

los indios parcialmente sedentarios al este del Misisipí se hallaban en el estadio inferior de la barbarie,
los indios sedentarios del Norte y Sur de América se hallaban en el estadio medio.

Parte I. Cap. II. Artes de subsistencia

De su ingenio (de los hombres) en este sentido —artes de subsistencia— dependía la cuestión entera de la supremacía humana en la tierra. El hombre es el único ser del que se puede decir que ha alcanzado un dominio absoluto [?!] sobre la producción de alimentos (19 <: 90>). Las grandes épocas del progreso humano se identifican más o menos directamente con la ampliación de las fuentes de subsistencia (*loc. cit.*).

1) Subsistencia natural a base de frutas y raíces en un hábitat restringido. Período primitivo, invención del lenguaje. Este género de subsistencia supone un clima tropical o subtropical. Selvas productoras de frutas y nueces bajo un sol tropical. (20 <: 91>). Se vivía en los árboles, al menos parcialmente. Lucrecio, *De rerum natura*, libro V <, 951>.

2. Subsistencia a base de pesca; primer alimento artificial, no aprovechable completamente sin ser cocinado; el fuego utilizado por primera vez para este fin: la caza era demasiado insegura como para haber constituido nunca el recurso exclusivo de la subsistencia humana. Con esta especie de alimentación el género humano se hizo independiente del clima y del lugar; siguiendo las orillas de mares y lagos y los cursos de los ríos, pudo, hallándose todavía en el estado salvaje, esparcirse por la mayor parte de la superficie de la tierra. De la primera de estas migraciones... abundantes testimonios en los restos de utensilios de piedra y de pedernal hallados en todos los continentes. En el intervalo hasta el período siguiente, aumento importante en la variedad y cantidad de alimentos; v. g. raíces farináceas cocidas en hornos en el suelo, adición permanente de caza mediante armas perfeccionadas, especialmente mediante el arco y la flecha, que vino después de la lanza y la clava; suministró la primera arma mortífera para la caza, apareció en las postrimerías del salvajismo. Señala (arco y flecha) el estadio superior del salvajismo, como la espada de hierro para la barbarie y las armas de fuego para el período de la civilización. Arco y flecha eran desconocidos entre los polinesios en general y entre los australianos (21, 22 <: 92>).

A causa del carácter precario de todas estas fuentes de alimentos, fuera de las grandes áreas de pesca, el canibalismo se convirtió en recurso de los hombres. Gradualmente se comprueba la antigua universalidad de esta práctica (22 <: 92>).

3. Alimentación farinácea mediante el cultivo.

En el hemisferio oriental el cultivo de cereales parece no haber sido conocido para las tribus de Asia y Europa en el estadio inferior de la barbarie hasta casi el final del estadio medio. En cambio en el hemisferio occidental lo conocían los aborígenes americanos del estadio inferior de la barbarie; se hallaban en posesión de la horticultura. Ambos hemisferios dotados desigualmente por la naturaleza; el oriental poseía todos los animales aptos para la domesticación, excepto uno, y la mayoría de los cereales; el occidental sólo poseía un cereal (el maíz) apto para el cultivo, aunque el mejor. A ello se debió en este período la ventaja de condición a favor de los aborígenes americanos. Pero cuando las tribus más adelantadas del hemisferio oriental, en los comienzos del período medio de la barbarie, hubieron domesticado animales que les pro-

veían de leche y carne, su condición, sin el conocimiento de los cereales, <se hizo> muy superior a la de los aborígenes americanos con maíz y plantas, pero carentes de animales domésticos. La diferenciación de las familias arias y semíticas de la masa de los bárbaros parece haberse iniciado con la domesticación de animales. / Que el descubrimiento y cultivo de los cereales por la familia aria fue posterior a la domesticación de animales se demuestra por el hecho de que en los diversos dialectos de la lengua aria existen términos comunes para estos animales, y no existen para los cereales o plantas cultivadas. ζέα (la única excepción) filológicamente = yavas en sánscrito (significa en indio cebada, en griego escanda).

La horticultura precedió a la labranza de los campos, así como la huerta —hortus— precedió al campo —ager—; éste implica lindes, aquélla significa directamente «espacio cercado». [Hortus: cercado para plantas, por tanto jardín; de la misma raíz cohors —también cors, en algunos manuscritos chors—, patio, cercado, corral —también de animales—; cf. el griego χόρτος, χορός; latín: hortus; alemán: Garten; inglés: garden, yard —italiano: corte, francés: cour, inglés: court, italiano: giardino, español: jardín—].

La labranza, de todos modos, tiene que ser más antigua que la huerta cercada; primero, labranza de terrenos abiertos de aluvión; 2.º, huertas cercadas, y 3.º, laboreo con arado tirado por fuerza animal. No sabemos si al cultivo de cereales le precedió el de plantas tales como el guisante, la judía, el nabo, la chirivía, la remolacha, el squash (una especie de calabaza entre los indios de Massachussets) y el melón, alguna o varias de ellas. Varias tienen nombres comunes en latín y griego, pero no en sánscrito.

En el hemisferio oriental la horticultura parece haber surgido más bien de las necesidades de los animales domésticos que de las del hombre. En el hemisferio occidental comienza con el maíz; en América condujo al asentamiento y vida del pueblo; tendió, especialmente entre los indios pueblos, a reemplazar el pescado y la caza. De los cereales y plantas cultivadas obtuvo el hombre su primera impresión de la posibilidad de una abundancia de alimentos. Con la alimentación farinácea desaparece el canibalismo; este perduró en la guerra, practicado por los contendientes entre los aborígenes americanos en el estadio medio de la barbarie, como por ejemplo los iroqueses y los aztecas; pero la práctica general había desaparecido —en el salvajismo se practicó con los enemigos capturados y en tiempos de hambre con amigos y parientes—.

4. Subsistencia a base de carne y leche. Ausencia de animales aptos para la domesticación en el hemisferio occidental, excepto la llama. Los primeros escritores españoles hablan de un «perro mudo» que hallaron domesticado en las Antillas y también en México y Centroamérica. Asimismo hablan de aves de corral y pavos en el continente americano. Los aborígenes habían domesticado el pavo, y las tribus nahuatlac algunas especies de aves silvestres.

Esta diferencia, y las diferencias específicas en los cereales de los dos hemisferios, produjo una diferencia esencial con aquella parte de sus moradores que había alcanzado el estadio medio de la barbarie.

La domesticación de animales suministraba una subsistencia permanente a base de carne y leche, que tendía a diferenciar las tribus así dotadas de la masa de los demás bárbaros. La limitación a un género esencial de alimentos <era> desfavorable para los indios pueblos; las dimensiones de su cráneo son inferiores en comparación con los indios en el estadio inferior de la barbarie.

Las familias arias y semíticas deben sus condiciones preminentes a su abundancia

en animales domésticos. Los griegos ordeñaban sus ovejas lo mismo que sus vacas y cabras —*Iliada* IV, 433—. Los arios llegaron en esto aún más lejos que los semitas.

La domesticación de animales (en el hemisferio oriental) introdujo gradualmente la vida pastoral en las llanuras del Eufrates y de la India y en las estepas de Asia; en los confines de una u otra se llegó por vez primera a la domesticación de animales. Fueron así llevados a regiones que, tan distantes de ser la cuna del género humano, eran lugares que no hubieran ocupado como salvajes o bárbaros en el estado inferior de la barbarie, pues para ellos las zonas selváticas eran su hábitat natural. Una vez habituados a la vida de pastores, imposible para cualquiera de estas familias regresar a las zonas boscosas del Asia occidental y de Europa con sus rebaños y manadas, sin antes haber aprendido a cultivar alguno de los cereales para mantener a aquéllos en su alejamiento de las llanuras herbosas. Muy probablemente el cultivo de los cereales tuvo su origen en las necesidades de los animales domésticos y en relación con estas migraciones occidentales; y el empleo de alimentos farináceos por estas tribus fue la consecuencia.

En el hemisferio occidental los aborígenes en general avanzaron hasta el estadio inferior de la barbarie, y algunos de ellos hasta el estadio medio, sin animales domésticos salvo la llama en el Perú, y con un solo cereal, el maíz, además de judías, squash y tabaco, y, en algunas regiones, cacao, algodón y pimienta. El «maíz», por su crecimiento en las colinas —lo que favorecía el cultivo directo—, por su utilización tanto verde como maduro y por su rendimiento abundante y propiedades nutritivas, era una dote más rica para contribuir a los primeros progresos de la humanidad que todos los demás cereales juntos. Este hecho explica el notable progreso alcanzado por los aborígenes americanos sin los animales domésticos; los peruanos produjeron bronce, que antecede inmediatamente al proceso de la fundición del mineral de hierro. /

4 5. Subsistencia ilimitada mediante la labranza de campos. Los animales domésticos completaron la fuerza muscular humana con la fuerza animal, nuevo factor sumamente valioso. Más adelante la producción de hierro dio como resultado el arado con reja de hierro y mejores palas y hachas. Como resultado de éstos y de la anterior horticultura vino la labranza de campos y con ello, por vez primera, la subsistencia ilimitada. El arado tirado por fuerza animal, con él surge la idea de reducir la selva y cultivar grandes campos —Lucrecio, verso 1369—. Se hizo posible una población densa en espacios limitados. Con anterioridad a la labranza de los campos no es probable que se haya mantenido y desarrollado en parte alguna de la tierra una población de medio millón de almas bajo un solo gobierno. Donde hubo excepciones, debieron resultar de la vida pastoril de las llanuras o de la horticultura mejorada por el riego, bajo condiciones peculiares y excepcionales.

Morgan divide las formaciones de la familia (pp. 27, 28 <: 97, 98>) en:

1. Familia consanguínea; matrimonio entre hermanos y hermanas en un grupo; en él se funda (y sirve actualmente como su demostración) el sistema malayo de consanguinidad.
2. Familia punalúa; nombre derivado de la relación familiar hawaiana punalúa. Basada en el matrimonio de varios hermanos con las esposas de los otros en un grupo; y de varias hermanas con los esposos de las otras en un grupo. «Hermano» comprende a los primos hermanos varones de primer grado, de segundo, de tercero y aún de grados más remotos, todos considerados como hermanos; y «hermana» comprende a las primas hermanas de primer grado, de segundo, de tercero y aún de grados más remotos, todas hermanas entre sí.

En esta forma de familia están basados los sistemas turanio y ganowanio de consanguinidad. Ambas formas de familia corresponden al período del salvajismo.

3. La familia sindiásmica; de συνδυάζω, aparear [συνδυάς: apareado, Eurípides. Pasivo: aparearse o cohabitar, Platón, Plutarco; συνδυασμός: apareamiento, enlace de dos. Plutarco]. Basada en el apareo de un hombre y una mujer bajo la forma de matrimonio, pero sin cohabitación exclusiva, es el germen de la familia monógama. Divorcio o separación al libre albedrío de ambos, marido y mujer. Esta forma de familia no sirve de apoyo a ningún sistema especial de parentesco.
4. La familia patriarcal; basada en el matrimonio de un varón con varias esposas. En las tribus pastoriles hebreas los jefes y hombres principales practicaban la poligamia. Escasa influencia en la humanidad por su falta de universalidad.
5. Familia monógama; matrimonio de un hombre con una mujer en cohabitación exclusiva; preeminentemente la familia de la sociedad civilizada, esencialmente moderna. Basado en esta familia, un sistema independiente de consanguinidad.

Parte III. Cap. I. La familia primitiva

Lo más antiguo: la horda con promiscuidad, sin familia; sólo el derecho materno puede jugar aquí algún papel.

Los sistemas de parentesco, basados en diferentes tipos de familia; por su parte son a su vez la prueba de la existencia de éstos, que les sobreviven.

El sistema de consanguinidad más primitivo de los descubiertos hasta ahora se encuentra entre los polinesios, de ellos los hawaianos tomados como típicos, Morgan lo denomina el sistema malayo. En él todos los consanguíneos caen dentro de la relación de padre, hijo, abuelo, nieto, hermano y hermana; ninguna otra vinculación de sangre; aparte de esto las relaciones de matrimonio. Este sistema de consanguinidad apareció con la forma de familia «consanguínea» y lleva consigo la prueba de su existencia primitiva; este sistema predominó de forma muy general en Polinesia, si bien entre ellos la familia ha pasado de la forma consanguínea a la punalúa. Esta no se diferenció suficientemente de la primera como para producir una modificación del sistema de parentesco basado en aquélla. Cuando se establecieron los misioneros americanos en las islas Sandwich hace cincuenta años, el matrimonio entre hermanos y hermanas no había desaparecido aún por completo. También en Asia tiene que haber dominado, pues <es> la base del sistema turanio, que aún sigue existiendo allí.

El sistema turanio fue general entre los aborígenes de América del Norte y también en Sudamérica <está> suficientemente demostrado, en Africa encontrado en ciertas regiones; pero el sistema de parentesco de las tribus africanas se aproxima más al malayo. El sistema turanio predomina aún en la India meridional, entre los indios de lengua dravídica, y, en una forma modificada, en el norte de la India entre los indios que hablan dialectos de la lengua gaura; también Australia, en forma parcialmente desarrollada. En las principales tribus de las familias turania y ganowania debe su origen al matrimonio punalúa en grupos y a la organización gentilicia, tendiendo

5 a reprimir los matrimonios consanguíneos mediante / la prohibición del matrimonio dentro de la gens, lo que excluía de la vinculación matrimonial a los hermanos y hermanas propios.

El sistema turanio reconoce todos los parentescos conocidos bajo el sistema ario y además otros desconocidos para éste. En sus saludos familiares y ceremoniosos la gente se da el tratamiento del parentesco que les une y no su nombre personal; cuando no hay lazos de parentesco <, se tratan> con «amigo mío».

Cuando fueron descubiertos los aborígenes americanos, la familia había pasado de la forma punalúa a la sindiásmica, de modo que los parentescos reconocidos por el sistema de consanguinidad en muchos casos no eran los que realmente existían en la familia sindiásmica; pero también el sistema malayo de consanguinidad había sobrevivido a la transición de la familia consanguínea a la punalúa. Del mismo modo el sistema turanio de consanguinidad sobrevivió a la transición de la familia punalúa a la sindiásmica. La forma de familia cambia con mayor rapidez que los sistemas de consanguinidad, que siguen registrando las vinculaciones familiares. Fue necesaria la organización gentilicia, para cambiar el sistema malayo por el turanio; fue necesaria la propiedad en concreto, con sus derechos de propietario y de herencia, juntamente con la familia monógama que creaba, para derribar el sistema turanio de consanguinidad y sustituirlo por el ario.

El sistema de consanguinidad semita, ario o urálico —que determina los parentescos en la familia monógama— no se basó en el turanio como éste se basó en el malayo, sino se le sobrepuso en las naciones civilizadas.

De las cinco formas de familia cuatro han existido en el período histórico; sólo <había> desaparecido la consanguínea; pero puede deducirse del sistema malayo de consanguinidad.

El matrimonio entre parejas individuales ha existido desde el período inferior de la barbarie bajo la forma de una unión de parejas por un plazo voluntario; fue haciéndose más estable, a medida que fue avanzando la sociedad primitiva y progresando mediante inventos y descubrimientos hacia condiciones cada vez más adelantadas. El hombre comenzó a exigir fidelidad a la mujer bajo castigos salvajes, pero reclamando la exención para él mismo. Tal era el caso entre los griegos homéricos. Progreso desde la época de Homero hasta la de Pericles, culminando con una institucionalización definida. Así que la familia moderna <es> superior a la griega y romana⁴; historia realizada en <los últimos> 3 000 años por la familia y matrimonio monógamos. El progreso del complicado sistema «conyugal» antiguo consiste en su sucesiva reducción hasta su reducción a cero en la familia monógama. Cada uno de los cinco tipos de familia corresponde a condiciones sociales enteramente diferentes. El sistema turanio de consanguinidad, en el que se hallan registradas las relaciones de parentesco de la familia punalúa, siguió intacto en lo esencial hasta la implantación de la familia monógama, cuando se hizo casi totalmente inadecuado a la naturaleza de la descendencia y hasta escandaloso de acuerdo con la monogamia. En el sistema malayo, por ejemplo, un hombre llama hijo al hijo de su hermano, pues la esposa de su hermano es también esposa suya; y también el hijo de su hermana es hijo suyo, porque su hermana es también esposa suya. En el sistema turanio el hijo de su hermano sigue siendo aún su hijo por idéntica razón; pero el hijo de su hermana es ahora su sobrino, porque de acuerdo con la organización gentilicia su hermana ha dejado de ser esposa suya. Entre los iroqueses, cuya familia es sindiásmica, un hombre llama aún hijo al hijo de su hermano, aunque la esposa de éste ha dejado de ser esposa suya;

y así la misma incongruencia con un gran número de otros parentescos que han cesado de corresponder a la forma de matrimonio existente. El sistema ha sobrevivido a las costumbres que le dieron origen y se mantiene a menudo en medio de ellas, pese a su fundamental falsedad con respecto a las descendencias tal como existen en ese momento. La monogamia surgió para garantizar la paternidad de los hijos y la legitimidad de los herederos. Ninguna reforma podía adaptar a ella el sistema turanio, que se le oponía tajantemente y fue abandonado; pero fue sustituido por el método descriptivo, usado siempre por las tribus turanias cuando querían especificar un parentesco preciso. Recurrían a los simples hechos de consanguinidad y describían el parentesco de cada persona mediante una combinación de los términos primarios. Hablaban del hijo del hermano, nieto del hermano, hermano del padre, hijo del hermano del padre; cada frase describía a una persona, dejando el parentesco a la deducción; así los pueblos arios y, en la forma más antigua, las tribus griegas, latinas, sánscritas, célticas, semíticas (las genealogías del Antiguo Testamento). En los pueblos arios y semíticos vestigios del sistema turanio hasta el período histórico, pero desarraigados fundamentalmente. <El sistema> descriptivo / lo había reemplazado.

Cada uno de los sistemas de consanguinidad expresa los parentescos que existían realmente en la familia al tiempo de su implantación. Las relaciones entre madre e hijo, hermano y hermana, abuela y nieto se han podido verificar siempre [desde que se estableció alguna forma de familia], pero no la de padre e hijo, abuelo y nieto; éstas últimas sólo verificables [¿al menos oficialmente?] con la monogamia.

Los sistemas de consanguinidad son clasificatorios o bien descriptivos. En el primer sistema los consanguíneos <se hallan> «clasificados» en categorías con independencia de su grado de cercanía o lejanía del ego; a todas las personas de la misma categoría se les aplica el mismo término de parentesco. Así mis propios hermanos y los hijos de los hermanos de mi padre son todos hermanos míos por igual; mis propias hermanas y las hijas de las hermanas de mi madre son todas hermanas mías por igual; tal es la clasificación en los sistemas malayo y turanio. En el sistema descriptivo, en cambio, los consanguíneos son descritos mediante los términos primarios de parentesco o su combinación, especificándose de este modo el parentesco de cada persona. Así en el sistema ario, el semítico, o el urálico, que nacieron con la monogamia; las invenciones de términos comunes introdujeron más adelante un pequeño incremento en la clasificación; pero la forma más temprana del sistema —la gaélica y escandinava—, típica <era> puramente descriptiva. La diferencia radical entre los <dos> sistemas radicaba en que en un caso los matrimonios <eran> plurales en el grupo, en el otro eran matrimonios singulares entre parejas singulares.

Dos clases de parentesco: 1) por consanguinidad o sangre; éste a su vez de dos clases: a) lineal y b) colateral; a) lineal es la vinculación entre personas que descienden unas de otras; b) colateral es aquélla en que las personas descienden de antepasados comunes, pero no entre ellas; 2) por afinidad o matrimonio; el parentesco matrimonial existe por la costumbre. En el matrimonio por parejas solas cada individuo <es> el ego a partir del cual se establece el grado de parentesco de cada individuo y al cual retorna. Esta posición en línea recta y esta línea es vertical. Sobre ésta, hacia arriba y hacia abajo, antepasados y descendientes en series directas de padre a hijo; el conjunto de estas personas constituye la línea directa masculina. De esta línea troncal emergen las diversas líneas colaterales masculinas y femeninas, que se numeran por separado; en la forma más sencilla con un hermano y una hermana, etc.:

- 1.ª línea colateral: masculina, mi hermano y sus descendientes; femenina, mi hermana y sus descendientes.
- 2.ª línea colateral: masculina, el hermano de mi padre y sus descendientes; femenina, la hermana de mi padre y sus descendientes. Masculina, el hermano de mi madre y sus descendientes; femenina, la hermana de mi madre y sus descendientes.
- 3.ª línea colateral: del lado del padre: masculina, el hermano de mi abuelo y sus descendientes; femenina, la hermana de mi abuelo y sus descendientes. Del lado de la madre: el hermano de mi abuela y sus descendientes; femenina, la hermana de mi abuela y sus descendientes.
- 4.ª línea colateral: hermano y hermana del bisabuelo y sus respectivos descendientes. Hermano y hermana de la bisabuela... idem... idem.
- 5.ª línea colateral: hermano y hermana del tatarabuelo y sus respectivos descendientes. Hermano y hermana de la tatarabuela... idem ...idem.

Si tengo varios hermanos y hermanas, constituirán junto con sus descendientes otras tantas líneas independientes entre sí; pero juntos forman mi primera línea colateral en dos ramas, una masculina y otra femenina, etc., etc.

Los civilistas romanos simplemente sumaron este material (*Pandectas*, libro XXXVIII, título X: «De gradibus et adfinibus et nominibus eorum»; y las *Instituciones* de Justiniano, libro III, título V: «De gradibus cognationis»); adoptado por las principales naciones europeas.

Los romanos tienen nombres especiales: patruus —para tío por parte de padre—
y amita —para tía por parte de padre.
Avunculus —tío por parte de madre— y
matertera —para tía por parte de madre.

Avus, abuelo, da avunculus —abuelo pequeño—; matertera parece que viene de mater y altera = la otra madre. Los gaélicos, escandinavos y eslavos no han adoptado este método romano de descripción.

Las dos ramas básicas, clasificatoria y descriptiva, señalan casi la línea precisa de demarcación entre las naciones bárbaras y las civilizadas.

Han existido poderosas influencias, que han perpetuado los sistemas de consanguinidad después de que las condiciones bajo las cuales se originó, se modificaran o desaparecieran por completo. / En un sistema tan complicado como el turanio se desarrollaron naturalmente discrepancias en ciertos detalles. El sistema de consanguinidad de los tamiles de la India meridional y el de los iroqueses senecas de Nueva York todavía son idénticos en doscientos parentescos; una forma modificada del sistema —única— es la de los hindúes, bengalíes, maratas y otros pueblos de la India septentrional, que combina los sistemas ario y turanio. Un pueblo civilizado, los brahmines, se fusionó con un tronco bárbaro, perdió su lengua en el nuevo idioma vernáculo, que conservó la estructura gramatical del habla aborigen, a la que el sánscrito dio el 90 % de sus vocablos. Entraron en conflicto sus dos sistemas de consanguinidad, basado el uno en la monogamia o sindiasmia, y el otro en matrimonios plurales por grupos.

Entre las tribus indias de Norteamérica, familia sindiásmica; pero vivían por lo general en casas colectivas y practicaban el comunismo en el hogar. A medida que

descendemos en la escala hacia las familias punalúa y consanguínea, el grupo que constituye el hogar va en aumento, con un mayor número de personas apiñadas en una misma vivienda. Las tribus costeras de Venezuela, cuya forma de familia parece haber sido punalúa, son presentadas por los descubridores españoles —Herrera, *Historia general*— habitando en casas en forma de campana, que contenían cada una 160 personas. Maridos y mujeres vivían juntos en un grupo dentro de la misma casa.

Parte III. Cap. II. La familia consanguínea

Su forma más primitiva ha dejado ya de existir aun entre los salvajes inferiores. Pero está demostrada por un sistema de consanguinidad y afinidad que ha sobrevivido a las costumbres matrimoniales que lo originaron hace innumerables siglos. El sistema malayo; define los parentescos como sólo pudieron existir en una familia consanguínea; su antigüedad es inmemorial; los habitantes de Polinesia se incluyen en este sistema, aunque los malayos genuinos lo han modificado en algunos puntos. Típicas, las formas hawaiana y rotumana; el más simple, por consiguiente el más antiguo. Todos los consanguíneos, próximos o lejanos, caen bajo esta clasificación en cinco categorías:

- 1.ª categoría: Yo, mis hermanos y hermanas, mis primos hermanos, segundos y más lejanos, varones y hembras, todos sin distinción son mis hermanos y hermanas —el término «primo» está empleado aquí en su sentido actual, en Polinesia se desconocía este parentesco—.
- 2.ª categoría: Mi padre y mi madre, juntamente con sus hermanos y hermanas y sus primos hermanos, segundos, terceros y más lejanos son todos mis padres.
- 3.ª categoría: Mis abuelos y abuelas por parte de padre y de madre, con sus hermanos y hermanas y todos sus primos, son mis abuelos.
- 4.ª categoría: Mis hijos e hijas, con todos sus primos, son todos mis hijos.
- 5.ª categoría: Mis nietos y nietas, con todos sus primos, son todos mis nietos.

Además todos los individuos del mismo grado o categoría son hermanos y hermanas entre sí.

Las cinco categorías o grados del sistema malayo aparecen también en los «nueve grados de parentesco» de los chinos, que incluyen dos antepasados y dos descendientes más.

Las esposas de todos estos hermanos, propios o colaterales, son tan esposas mías como de ellos; para la mujer los maridos de todas sus hermanas, propias y colaterales, son también sus maridos.

Las diversas líneas colaterales, tanto ascendiendo como descendiendo, están incorporadas y fusionadas en la línea recta, de modo que los antepasados y descendientes de mis hermanos y hermanas colaterales vienen a pertenecerme tanto como a éstos.

Todos los miembros de una categoría están reducidos a un nivel común de parentesco, sin que se tenga en cuenta el grado numérico de su proximidad o alejamiento. Mismo sistema en otras tribus de la Polinesia, además de las hawaianas y rotumanas; por ejemplo en las islas Marquesas y entre los maoríes de Nueva Zelanda, los

samoanos, los kusaianos y los habitantes de King's Mill, en Micronesia; sin duda en todas las islas pobladas del Pacífico, salvo en aquéllas en que se hallan cerca del turanio.

Sistema basado en el matrimonio entre los propios hermanos y hermanas y paulatinamente ampliado a los hermanos y hermanas colaterales, a medida que se ensanchaba el campo de régimen conyugal. En esta familia consanguínea los maridos vivían en poligamia y las esposas en poliandria. Sería difícil señalar cualquier otra forma posible para el comienzo de la familia en el período primitivo. Aún no habían desaparecido todas sus huellas entre los hawaianos en el tiempo en que fueron descubiertos.

Así que el sistema se basa en el matrimonio entre hermanos y hermanas, propios y colaterales, en grupo. / El marido en este sentido no sabe si éste o aquél niño es su propio producto; es su hijo por hijo de una de sus mujeres, que comparte con sus hermanos, propios o colaterales. En cambio la mujer puede distinguir sus hijos de los de sus hermanas; sería su madrastra; pero esta «categoría» no existe en el sistema; los hijos de su hermana son por tanto sus hijos. Los hijos de estos antepasados comunes podrían ciertamente distinguirse por parte de madre, pero no de padre; por tanto son todos hermanos.

La relación matrimonial se extendía hasta donde se reconocía el parentesco de hermano y hermana como existentes, teniendo cada uno de los hermanos tantas esposas como hermanas tuviera, propias y colaterales, y cada una de las hermanas tantos maridos como hermanos tuviera, propios y colaterales.

Siempre que el parentesco de la esposa cae en la línea colateral, el del marido debe reconocerse en la línea recta y viceversa.

Entre los cafres de Sudáfrica las esposas de mis primos —del hijo del hermano de mi padre, del hijo de la hermana de mi padre, del hijo del hermano de mi madre, del hijo de la hermana de mi madre— son todas por igual esposas mías.

Cuanto más grande es el grupo abarcado por el parentesco matrimonial, menor es el daño por cohabitación de consanguíneos.

En 1820, al implantarse las misiones americanas en las islas Sandwich, las relaciones sexuales causaron escándalo; con lo que se topó fue la familia punalúa sin la exclusión total de hermanos y hermanas propios, los varones practicando la poligamia y las mujeres la poliandria, en un estado previo a la organización en gentes. No es probable que la familia hawaiana fuese tan grande de hecho como el grupo unido por vínculo matrimonial. La necesidad impondría su fragmentación en grupos menores para procurarse alimentos y defenderse mutuamente; probablemente tanto en la familia punalúa como en la consanguínea los individuos pasaban a voluntad de una subdivisión a la otra, dando lugar a ese presunto abandono de esposos y de esposas y de hijos por sus padres de que habla el Rev. Hiram Bingham (misionero americano en las islas Sandwich). El comunismo como régimen de vida debió forzosamente imperar tanto en la familia consanguínea como en la punalúa, porque se lo imponía su condición. Todavía sigue siendo general entre las tribus salvajes y bárbaras. Cada familia menor sería una miniatura del grupo.

Sobre el sistema chino de los 9 grados, véase *Systems of consanguinity, etc.*, p. 415, p. 432.

Según el *Timeo* de Platón, cap. II, en la república ideal todos los consanguíneos estarían comprendidos en cinco categorías, donde las mujeres tendrían que ser espo-

sas en común y donde los niños tendrían padres comunes (véase mi edición, p. 705, primera columna). Aquí los mismos cinco grados primarios de parentesco. Platón estaba familiarizado con las tradiciones helenas y pelasgas, que se remontaban a la zona de la barbarie, etc. Sus grados exactamente los de los hawaianos.

El estado de la sociedad indicado por la familia consanguínea apunta a una condición anterior por promiscuidad (¡en la horda!) pese a Darwin —véase *Descent of man*, II, 360—. Al disgregarse la horda en grupos menores para su subsistencia, pasaría de la promiscuidad a familias consanguíneas, la primera «forma organizada de sociedad».

Parte III. Cap. III. La familia punalúa

Existió en Europa, Asia, América en el período histórico, en Polinesia hasta el siglo actual; muy difundida en el estadio del salvajismo, perduró en algunos casos en ciertas tribus que habían progresado hasta el estadio inferior de la barbarie, y, en el caso de los britones, entre tribus en el estadio medio de la barbarie.

Procede de la familia consanguínea mediante exclusión gradual de los propios hermanos y hermanas de la relación matrimonial y comenzando por casos aislados, introducida parcialmente al principio, generalizándose luego y más tarde universal entre las tribus avanzadas, todavía en el salvajismo ... ofrece un ejemplo del modo de proceder del principio de selección natural.

En el sistema de clasificación australiano (véase luego) es evidente que su objeto primario <fue> excluir de la vinculación matrimonial a los propios hermanos y hermanas, mientras se conservaba en ella a los hermanos y hermanas colaterales (véase los descendientes de estas clases, p. 425 <: 431>). Tanto en el grupo punalúa australiano como en el hawaiano la fraternidad de los maridos formaba la base de la relación matrimonial en un grupo y la fraternidad de las esposas en el otro ... La organización australiana en clases basadas en el sexo —de la que nació el grupo punalúa, que contenía el germen de la gens— predominó probablemente en todas las tribus del género humano que más tarde habían de organizarse gentiliciamente. La organización en gentes excluía constantemente por ley orgánica la relación entre hermanos y hermanas, quienes antes debieron estar aún comprendidos con frecuencia en la familia punalúa, como entre los hawaianos, que no tenían la organización en gentes ni tampoco el sistema turanio de consanguinidad.

- 9 1) La familia punalúa. En 1860 el juez Lorin Andrews de Honolulu, en una carta que acompañaba a un cuadro del sistema hawaiano de consanguinidad: «El parentesco punalúa es un tanto ambivalente. Su / origen deriva del hecho de que dos o más hermanos con sus mujeres o dos o más hermanas con sus maridos sentían la inclinación a poseerse mutuamente en común; pero el sentido moderno del término es el de querido amigo o compañero íntimo». Su régimen de consanguinidad demuestra que aquello que el juez Andrews menciona como una inclinación, y que en aquél entonces pudo haber sido una práctica en decadencia, fue en cierta época universal entre ellos. También lo testimonian los misioneros (véase pp. 427, 428 <: 432, 433>). El reverendo Artemus Bishop, fallecido recientemente, uno de los más antiguos misioneros de estas islas, quien también en 1860 envió a Morgan un cuadro parecido,

escribía lo siguiente: «Esta confusión de parentescos es el resultado de la antigua costumbre entre parientes de hacer vida común de maridos y esposas». O sea que el grupo de la familia punalúa consiste en: un grupo, todos los hermanos y sus esposas; otro grupo, todas las hermanas con sus maridos; cada grupo incluye los hijos de los matrimonios.

Entre los hawaianos el varón llama esposa a la hermana de su esposa; todas las hermanas de su esposa, propias y colaterales, son a la vez esposas suyas. Pero el marido de la hermana de su mujer le llama punalúa, es decir compañero íntimo; lo mismo, a todos los maridos de las distintas hermanas de su esposa. Todos juntos estaban casados en el grupo. Es probable que estos maridos no fuesen hermanos, pues de haberlo sido el parentesco de sangre habría prevalecido sobre el de afinidad; pero sus esposas eran hermanas, propias y colaterales, en cuyo caso la fraternidad de las esposas <sería> la base sobre la que descansaba el grupo y los maridos estarían entre sí en la relación de punalúa.

El otro grupo descansaba sobre la fraternidad de los maridos y una mujer llama marido suyo al hermano de su marido; todos los hermanos de su marido, propios y colaterales, eran también sus maridos; pero la mujer del hermano de su marido está con ella en la relación de punalúa. Estas mujeres generalmente no hermanas, aunque sin duda excepciones en ambos grupos [de modo que también los hermanos tuvieran hermanas en común y las hermanas hermanos]. Todas estas esposas estaban en la relación de punalúa.

Los hermanos dejaron de casarse con sus propias hermanas, y una vez que la organización gentilicia hubo logrado todos sus resultados sobre la sociedad, dejaron también de hacerlo con sus hermanas colaterales. Pero mientras tanto compartían en común las restantes esposas. De igual manera las hermanas dejaron de casarse con sus propios hermanos y, tras un largo período, con sus hermanos colaterales; pero compartían en común los maridos restantes.

Los matrimonios de los grupos punalúas explican los parentescos del régimen turanio de consanguinidad. Más allá del salvajismo hay diversos ejemplos de pervivencia de la práctica punalúa; César, *De bello galico*, sobre los britones en el estadio medio de la barbarie; César dice: «Uxores habent dexi duodexique inter se communes, et maxime fratres cum fratribus parentesque cum liberis». Las madres bárbaras no tienen 10 ó 12 hijos, que puedan tener como hermanos sus mujeres en común; pero el sistema turanio de consanguinidad da muchos hermanos, porque los primos varones, próximos o remotos, caen en dicha categoría con respecto al ego. El «parentesque cum liberis», probablemente falsa concepción de César del hecho de varias hermanas compartiendo sus maridos. Herodoto sobre los masagetas en el estadio medio de la barbarie (1.1, c. 216). La frase de Herodoto: «γυναῖχα μὲν γαμέει ἕκαστος, ταύτησι δὲ ἐπίκοινα χρέωνται» <, cada uno se casaba con una mujer, pero teniéndolas en común, > parece referirse al comienzo de la familia sindiásmica; cada marido se unía a una esposa, que venía a ser así su esposa principal; pero dentro de los límites del grupo los maridos y las esposas seguían estando en común. Si bien no conocían el hierro, los masagetas combatían a caballo armados con hachas de guerra fabricadas de cobre y lanzas con puntas también de cobre, y construían y usaban la carreta (ἄμαξα). Por tanto no es de suponer la promiscuidad. Herodoto, 1. IV, c. 104, cuenta también de los agatirsos: «ἐπίκοινων δὲ τῶν γυναικῶν τὴν μεῖξιν ποιεῦνται, ἵνα κασίγνητοὶ τε ἀλλήλων ἔωσι καὶ οἰκῆμοι ἔόντες πάντες μήτε φθόνῳ μήτ' ἔχθει χρέωνται ἔς ἀλλήλους.» < Tienen las mujeres en común, de modo que son herma-

nos entre sí y, como miembros todos de una misma casa, no tienen ni envidia ni odio entre ellos. >

La mejor explicación de éstas y similares prácticas en otras tribus citadas por Herodoto consiste en el matrimonio punalúa en grupo y no en la poligamia o la promiscuidad general.

Herrera dice en la *Historia general* —con validez para el tiempo de los primeros navegantes que visitaron las tribus costeras de Venezuela—: «No tenían orden ni ley en los matrimonios, porque tomaban cuantas mujeres querían y ellas también, y dejábanse cuando querían, sin que en ello nadie recibiese injuria. No eran celosos ellos ni ellas; todos vivían a su placer sin recibir enojo uno de otro ... las casas en que moraban eran comunes a todos, y tan capaces que cabían en ellas 160 <Herrera: seiscientas> personas, muy fuertemente fabricadas, aunque cubiertas de hojas de palmas y la hechura a manera de campanas» <Década I, libro IV, cap. 1>. / Estas tribus usaban vasijas de barro cocido, se encontraban en el estadio inferior de la barbarie. El mismo Herrera, refiriéndose a las tribus costeras del Brasil: «Viven en bohíos, cada aldea tendrá ocho, llenos de gente, con sus redes o hamacas para dormir ... viven bestialmente, sin razón, cuenta, peso ni medida» <Década IV, libro VIII, cap. 13>.

Al ser descubierta América del Norte, la familia punalúa parece que había desaparecido ya del todo en sus diversas regiones; forma sindiásmica de familia, pero envuelta en los resabios del antiguo sistema conyugal. Se puede citar una costumbre que todavía practican al menos 40 tribus indias de América del Norte. Al casarse un hombre con la hija mayor de una familia, adquiere por costumbre el derecho de esposo a todas sus hermanas, cuando llegan a la edad de casarse. Derecho rara vez ejercido por la dificultad de mantener varias familias, a pesar del reconocimiento general de la poligamia como privilegio de los varones. Antes —punalúa— las hermanas propias contraían matrimonio sobre la base de su fraternidad; una vez que la familia punalúa hubo desaparecido, quedó en pie el derecho del marido de la hermana mayor a convertirse en marido de todas las hermanas de ésta, si así lo quería él, supervivencia genuina de una antigua práctica punalúa.

2) Origen de la organización gentilicia.

Desarrollo parcial de las gentes en el estadio del salvajismo, desarrollo completo en el estadio inferior de la barbarie. El germen de la gens se descubre tanto en las clases australianas como en el grupo punalúa hawaiano. Las gentes se encuentran también entre los australianos, basadas en clases, con indicios manifiestos de su evolución a partir de éstas. Su cuna (de la organización gentilicia) debe buscarse en los elementos preexistentes de la sociedad, y se debía prever su madurez para mucho después de su nacimiento.

En las clases australianas se descubren dos de las reglas fundamentales de la gens en su estado arcaico: la prohibición del matrimonio entre hermanos y hermanas, y la descendencia por la línea femenina;... y al aparecer la gens, los hijos pertenecen a la gens de sus madres. La adaptación natural de las clases para engendrar la gens, suficientemente clara... Y en Australia, el hecho de que la gens aparece vinculada [realmente] a una organización anterior y más arcaica, que perduraba como factor unitario de un régimen social, cuyo puesto fue ocupado luego por la gens.

El germen de la gens se encuentra igualmente en el grupo punalúa hawaiano, pero limitado a la línea femenina del uso, en la que varias hermanas, propias y colaterales, compartían en común sus maridos. Estas hermanas, con sus hijos y descendientes por

la línea femenina, muestran la composición exacta de una gens de tipo arcaico. La descendencia seguía forzosamente la línea femenina, puesto que no se podía determinar con certeza la paternidad de los hijos. Tan pronto como quedó radicada esta forma especial de matrimonio por grupos, existía ya la base de la gens. Los hawaianos no convirtieron este grupo punalúa natural en una gens, es decir, en una organización circunscrita a estas madres, hijos y descendientes por línea femenina. Y sin embargo es precisamente una agrupación semejante, fundada en la fraternidad de las madres, o en la similar agrupación australiana, basada en idéntico principio de unión, donde se debe buscar el origen de la gens. Este tomó a esa agrupación tal como la hallara y a base del parentesco organizó en gentes a algunos de sus miembros con varios de sus descendientes.

La gens procede de una familia compuesta de un grupo de personas que substancialmente coincidían con los miembros de una gens.

Una vez que la gens hubo alcanzado su pleno desarrollo e hizo sentir todo su influjo sobre la sociedad, «la anterior abundancia de esposas se tornó en carestía», porque la gens tendía «a estrechar las dimensiones del grupo punalúa hasta derrumbarlo finalmente». Una vez que la organización gentilicia se generalizó en la sociedad antigua, la misma familia punalúa engendró gradualmente la sindiásmica. Cuando la familia sindiásmica comenzó a aparecer y los grupos punalúas a desaparecer, se inició la adquisición de esposas por compra y raptó. Si bien se originó en el grupo punalúa, la organización gentilicia hizo saltar lo que había sido su origen.

3) El sistema turanio o ganowanio de consanguinidad.

Este sistema y la organización gentilicia en su forma arcaica se encuentran comúnmente juntos. La familia, principio activo, no se detiene nunca, pasa de un nivel más bajo a otro más alto. En cambio los sistemas de consanguinidad son pasivos: registran los progresos que la familia realiza a largos intervalos de tiempo y sólo cambian radicalmente cuando la familia ha sufrido un cambio radical. [Lo mismo pasa más en general con los sistemas políticos, religiosos, jurídicos, filosóficos.] / El sistema turanio de consanguinidad expresa los parentescos actuales tal y como existen en la familia punalúa; a su vez demuestra la preexistencia de esta familia. El sistema ha perdurado en Asia y América hasta el día de hoy, después de haber desaparecido la forma de familia, y por tanto la forma de matrimonio, que le dieron existencia, y después que la familia punalúa fue sustituida por la sindiásmica. Las formas substancialmente idénticas del sistema de parentesco de los iroqueses-senecas —presentado como típico de las tribus ganowanias de América— y de los tamiles de la India meridional —como típico de las tribus turanias de Asia— tienen en común más de doscientos grados de parentesco de la misma persona (véanse los cuadros sinópticos, pp. 447 ss. <: 448-455>).

Naturalmente los sistemas de las diversas tribus y naciones presentan algunas diferencias, pero no substanciales. Todos por igual se saludan por el parentesco; entre los tamiles, si el saludo se dirige a una persona más joven que el que habla, se debe emplear el término de parentesco; si es mayor, se saluda por el término de parentesco o bien con el nombre personal; entre los aborígenes americanos el saludo siempre corresponde que se dirija en términos de parentesco. En las antiguas gentes este sistema era también el medio por el cual cada individuo podía señalar su vinculación con cada miembro de su gens, hasta que la monogamia echó por tierra el sistema turanio.

Entre los iroqueses senecas los parentescos de abuelo —Hoc'-sote—, abuela

—Oc'-sote—, nieto —Ha-ye'-da— y nieta —Ka-ye'-da— son los más remotos que se han encontrado en línea ascendente y descendente.

Los parentescos de hermano y hermana no son abstractos, sino que presentan la doble forma de «mayor» y «menor», con términos especiales para cada uno de ellos:

Hermano mayor: Ha'-ge; Hermano menor: Ha'-gã. Hermana mayor: Ah'-jé; hermana menor: Ká-gã.

El parentesco de una misma persona con el ego varía en muchos casos al cambiar el sexo del ego.

1.^a línea colateral: Para el seneca varón hijo e hija de su hermano son hijo e hija suyos —Ha-ah'— wuk y Ka-ah' —wuk— y ambos le llaman padre —He-nih—. Igualmente los nietos de su hermano <son> sus nietos —Ha-ye'-da, singular— y nietas —Ka-ye'-da— todos ellos le llaman abuelo —Hoc'-sote—. También los hijos y nietos de sus hermanos en la misma categoría con los suyos propios.

Además para el seneca varón el hijo e hija de su hermana son su sobrino —Ha-yã-wan-da— y sobrina —Ka-yã-wan-da—, y los dos le llaman tío —Hoc-no'-seh—. De modo que los parentescos de sobrino y sobrina, restringidos a los hijos de las hermanas de un varón, propias y colaterales.

Los hijos de este sobrino y sobrina eran sus nietos, como antes, y él su abuelo.

Para la mujer seneca cambia una parte de estos parentescos; el hijo e hija de su hermano son su sobrino —Ha-soh'-neh— y sobrina —Ka-soh'-neh— y ambos la llaman tía —Ah-ga'-huc—, diferentes de los términos para sobrino y sobrina del varón seneca. Los hijos de estos sobrinos y sobrinas son sus nietos.

El hijo e hija de su hermana son su propio hijo e hija, ambos la llaman madre —Noh-yeh'— y sus hijos son sus propios nietos, la llaman abuela —Oc'-sote—. Las esposas de estos hijos y sobrinos son sus nueras —Ka'-se— y los maridos de estas hijas y esposas son sus yernos —Oc-ná-hose— y le dan el tratamiento correspondiente.

2.^a línea colateral. Para el varón y la mujer seneca: el hermano de su padre es padre suyo, los llama hijo o hija. Además todos los hermanos de un padre tienen su mismo lugar. Sus hijos e hijas son hermanos y hermanas, mayores o menores, de él o de ella. Item, los hijos de hermanos tienen el parentesco de hermanos y hermanas.

Para el varón seneca los hijos de estos hermanos son sus hijos e hijas, los hijos de éstos sus nietos; los hijos de estas hermanas sus sobrinos y sobrinas y los hijos de éstos sus nietos.

Para la mujer seneca, los hijos de estos hermanos sus sobrinos y sobrinas, los hijos de estas hermanas sus hijos e hijas, y los hijos de éstos así mismo sus nietos.

La hermana del padre es la tía del seneca, le llama sobrino si es varón. El parentesco de tía se restringe a la hermana del padre y de aquellas otras personas que ocupan para el seneca la relación de padre, con exclusión de las hermanas de la madre. Los hijos de la hermana del padre son primos —Ah-gare'-seh—.

Para el varón seneca los hijos de sus primos son sus hijos e hijas, y los de sus primas sus sobrinos y sobrinas.

Para la mujer seneca los mismos son sus sobrinos y sobrinas, respectivamente sus hijos e hijas.

12 Todos los hijos de estos últimos, sus nietos. /

Para el varón seneca el hermano de la madre es tío, le llama sobrino; aquí el

parentesco de tío se limita a los hermanos de la madre propios y colaterales, con exclusión de los hermanos del padre. Sus hijos son primos del seneca varón; los hijos de sus primos son sus hijos e hijas, los de sus primas sus sobrinos y sobrinas.

Para la mujer seneca los hijos de todos sus primos son sus nietos⁵.

Para el varón las hermanas de la madre son mis madres, los hijos de la hermana de la madre mis hermanos y hermanas, mayores y menores. Los hijos de estos hermanos son mis hijos e hijas, los de estas hermanas mis sobrinos y sobrinas; y los hijos de estos últimos mis nietos.

Para la mujer, los mismos parentescos de antes, invertidos.

Para el varón seneca cada una de las esposas de todos estos hermanos y primos es su cuñada —Ah-ge-ah'-ne-ah— y le llama cuñado —Ha-ya'-o—.

Cada uno de los maridos de todas estas hermanas y primas es cuñado mío.

Algunas de las relaciones matrimoniales de los aborígenes americanos conservan trazas del uso punalúa:

en mandan la mujer de mi hermano es mi mujer, lo mismo en pauni y en arikara; en crow la mujer del hermano de mi marido es «mi camarada»; en cric «mi huésped», en munsí «mi amiga», en winnebago y ajaotíne «mi hermana». En algunas tribus el marido de la hermana de mi mujer es «mi hermano», en otras «mi cuñado», en cric «mi pequeño separador», sea cual sea el significado de esta expresión.

3.ª línea colateral: aquí sólo se considera una rama (de las 4 que hay según se ha visto).

El hermano del padre de mi padre es abuelo mío, me llama nieto. Esto coloca a esos hermanos en la relación de abuelos y así impide que los ascendientes colaterales pasen de este grado de parentesco. El principio que funde las líneas colaterales en la directa, obra tanto en sentido ascendente como en el descendente. El hijo de este abuelo es padre mío, sus hijos mis hermanos y hermanas, los hijos de estos hermanos son mis hijos e hijas, los de estas hermanas mis sobrinos y sobrinas; y los hijos de éstas mis nietos. Como en los casos anteriores estos grados cambian siendo yo mujer.

4.ª línea colateral. También aquí consideramos sólo una rama.

El hermano del padre de mi abuelo es abuelo mío; también su hijo es abuelo mío; el hijo de éste es padre mío; su hijo e hija mi hermano y hermana, mayor o menor; y sus hijos y nietos guardan conmigo el mismo parentesco que en los casos anteriores.

5.ª línea colateral: la misma clasificación que en las ramas correspondientes de la 2.ª con excepción de los ascendientes adicionales.

Términos iroqueses-senecas para suegro: Oc-na'-hose, padre de la esposa, y He-ge'-se, padre del marido. El primer término se usa también para el hijo político. Términos también para padrastro —Hoc-no'ese— y madrastra —Oc'-no-ese—, hijastro —Ha'-no— e hijastra —Ka'-no—. En muchas tribus dos suegros y dos suegras están emparentados y <existen> términos para expresar la vinculación.

Más o menos en la mitad de todos los parentescos nombrados el sistema turanio es idéntico al malayo. El seneca y el tamil difieren del hawaiano en los parentescos que dependían del matrimonio o no matrimonio de hermanos y hermanas. Por ejemplo, en los dos primeros el hijo de mi hermana es sobrino mío, en el otro es mi hijo. El cambio de grados que resulta de la sustitución de la familia punalúa en vez de la consanguínea, trueca el sistema malayo en turanio.

En Polinesia familia punalúa, permaneciendo malayo el sistema de consanguinidad. En Norteamérica familia sindiásmica, permaneciendo turanio el sistema de consanguinidad. En Europa y Asia occidental la familia se hace monógama, manteniéndose por un tiempo el sistema turanio de consanguinidad, para luego decaer y ser reemplazado por el ario. / El sistema malayo debió haber imperado de forma general en Asia con anterioridad a la migración malaya a las islas del Pacífico;

el sistema (turanio) transmitido en su forma malaya a los antepasados de las tres familias junto con las corrientes de sangre a partir de una fuente asiática común; posteriormente modificado en su forma actual por los remotos antepasados de la familia turania ganowania.

Los principales parentescos del sistema turanio, generados por la familia punalúa; varios de los parentescos por matrimonio han cambiado. La hermandad de los maridos y la de las esposas era la base del vínculo plenamente expresado en la costumbre hawaiana del punalúa. Teóricamente la familia de este período era coextensiva con el grupo vinculado matrimonialmente; pero en la práctica debió subdividirse en varias familias menores por conveniencias de habitación y subsistencia. Los hermanos britones, que en número de 10 ó 12 se casaban con esposas comunes, darían el tamaño de una subdivisión común en el grupo punalúa.

Parece que la forma comunista de vida procedió de las necesidades de la familia consanguínea, que siguió en la punalúa y fue transmitida a la sindiásmica de los aborígenes americanos, entre los cuales siguió en práctica hasta la época de su descubrimiento. [¿Y los eslavos meridionales? ¿Incluso los rusos hasta cierto punto?]

Parte III. Cap. IV. Las familias sindiásmica y patriarcal

La familia sindiásmica o de parejas, encontrada al descubrirse los aborígenes americanos entre la parte de ellos que se encontraba en el estadio inferior de la barbarie; parejas conyugales que constituían familias perfectamente señaladas aun cuando sólo parcialmente individualizadas. En esta familia el germen de la familia monógama.

Comúnmente varias familias sindiásmicas ocupaban una vivienda [como entre los eslavos meridionales, de familia monógama], formando un hogar colectivo [como los eslavos meridionales y hasta cierto punto los labradores rusos antes y después de la emancipación de la servidumbre], practicando el principio del comunismo en su modo de vivir. Este hecho demuestra que la familia era demasiado débil como organización para hacer frente por sí sola a las vicisitudes de la vida; pero basada en el matrimonio entre parejas individuales. Ahora la mujer era algo más que la esposa principal del marido; el nacimiento de hijos tendía a consolidar la unión y hacerla duradera.

El matrimonio no se basaba aquí en el «sentimiento», sino en la conveniencia y la necesidad. Las madres concertaban los matrimonios de sus hijos sin su previo consentimiento o conocimiento; de este modo el enlace tenía lugar a menudo entre desconocidos. A su tiempo se les comunicaba cuándo debía realizarse simplemente la ceremonia nupcial. Este <era> el uso de los iroqueses y otras muchas tribus indias. Antes del matrimonio los presentes a los parientes gentilicios de la novia, con carác-

ter de donaciones a título oneroso, llegaron a ser una característica de estas transacciones matrimoniales. El vínculo no tenía más duración que la que quisieran darle las partes, hombre o mujer. Con el tiempo surgió y se afianzó un sentimiento público en contra de tales separaciones. Cuando surgía la disensión, la parentela gentilicia procuraba la reconciliación entre las partes. Si no tenía éxito, la esposa abandonaba el hogar de su marido, llevándose sus efectos personales así como los hijos, tenidos por exclusivamente suyos; cuando la parentela de la esposa predominaba en la vivienda colectiva, lo que era generalmente el caso, el marido abandonaba el hogar de su esposa. Así la permanencia del vínculo matrimonial dependía de la voluntad de las partes.

El reverendo Asher Wright ⁶, durante muchos años misionero entre los senecas, escribió a Morgan en 1873 al respecto: «En cuanto a sus familias, mientras ocupaban sus antiguas casas largas... predominaba algún clan, tomando las mujeres sus maridos de los otros clanes; y a veces, por novedad, algunos de sus hijos traían a sus jóvenes esposas hasta tanto se sintiesen con bríos para dejar a sus madres. Como regla las mujeres mandaban en el hogar... Las provisiones eran comunes; pero pobre del marido o amante que fuese demasiado remiso en cumplir sus obligaciones. Sin tener en cuenta el número de sus hijos ni los bienes que tuviese en la casa, en cualquier momento podía ordenársele el abandono de la misma y que se marchara con su manta y no podía intentar desobedecer. Le harían la vida imposible en la casa... tenía que regresar a su propio clan; o, como sucedía frecuentemente, irse a buscar una nueva alianza matrimonial en algún otro. Las mujeres eran el gran poder en el clan como en todas partes. No titubeaban, cuando la ocasión lo requería, en "tumbar los cuernos" de la cabeza del jefe, como se decía técnicamente, y devolverle a las filas de los guerreros. También la designación originaria de los jefes les correspondió siempre a ellas». Cf. Bachofen, *Das Mutterrecht*, que trata de la ginococracia. / Entre los iroqueses, en el estadio inferior de la barbarie, pero de un alto nivel mental, y en general entre las tribus indias igualmente adelantadas, los varones exigían bajo severas penas la castidad de las mujeres, pero sin la obligación recíproca. La poligamia, universalmente reconocida como derecho del varón, estaba limitada de hecho por la incapacidad de éste para soportar tal franquicia. En la familia sindiásmica no había cohabitación exclusiva. El antiguo sistema conyugal seguía existiendo, pero en formas reducidas y limitadas.

Parecido entre los indios pueblos, en el estadio medio de la barbarie. Según Clavijero, *Historia de México* <libro VI, cap. 39>, los padres concertaban todos los matrimonios. «Un sacerdote ataba una extremidad del huepilli —camisa de la mujer— con una punta del tilmatlí —manta del marido— haciendo un nudo, y en esta ceremonia hacían consistir principalmente su contrato matrimonial.» Herrera —*Historia general* <Década III, libro 2, cap. XVII>— dice: «Ponían por memoria cuanto traía la novia, porque si se volvían a descasar, como lo usaban, se hiciese partición de los bienes, llevándose el hombre las hijas y la mujer los hijos, con facultad de volverse a casar con otro». Entre los indios pueblos la poligamia era derecho consagrado de los varones, más comúnmente practicada que entre las tribus menos adelantadas.

En la familia punalúa existió más o menos la práctica de parejas, impuesta por las exigencias del sistema social, teniendo cada hombre una esposa principal entre un número de esposas y viceversa; de suerte que esta tendencia apuntaba hacia la familia sindiásmica. Este resultado fue obra sobre todo de la organización en gentes. En esta organización:

1. La prohibición del matrimonio dentro de la gens excluía a los hermanos y hermanas propios y también a los hijos de las hermanas propias, puesto que todos eran miembros de la gens. Cuando la gens se subdividía, la prohibición de contraer matrimonio —con todos los descendientes por línea femenina de cada antepasado dentro de la gens— se extendía a sus ramas durante largos períodos de tiempo, como se ha visto que sucedía entre los iroqueses.

2. La estructura de la gens creaba un sentimiento en contra del matrimonio consanguíneo; estaba ya muy difundido entre los aborígenes americanos, cuando fueron descubiertos. Por ejemplo entre los iroqueses ninguno de los parentescos de sangre enumerados eran capaces de matrimonio entre sí. Planteada la necesidad de buscar esposa entre otras gentes, sobrevino su adquisición por tratos y compra; escasez de esposas en lugar de su anterior abundancia y por consiguiente reducción gradual de las dimensiones del grupo punalúa. Sin embargo esos grupos han desaparecido, aunque el sistema de consanguinidad perdura.

3. Al buscar esposa no se limitaban a hacerlo dentro de la propia tribu o de las tribus amigas; las tomaban por la fuerza de tribus enemigas. De aquí la costumbre india de perdonar la vida a las cautivas, mientras que los varones eran pasados a cuchillo. Una vez adquiridas las mujeres por compra y por captura, no fueron tan fácilmente compartidas como antes. Esto tendía a excluir aquella parte del grupo teórico no asociada directamente por razones de subsistencia; aún más reducidas las dimensiones de la familia y la amplitud del sistema conyugal. Prácticamente el grupo se limitaba desde el principio a los hermanos propios, que compartían en común sus esposas, y a las propias hermanas, que compartían en común sus maridos.

4. La gens creó la estructura social más alta conocida hasta entonces. El matrimonio de personas no emparentadas creó generaciones más vigorosas física y mentalmente; con el cruce de dos tribus en proceso de avance, el cerebro y cráneo resultante se ensancharía y alargaría hasta la suma de las capacidades de ambas.

La propensión a formar parejas, hoy tan desarrollada entre las razas civilizadas, no <es>, por consiguiente, normal en el género humano, sino algo que se ha desarrollado a base de experiencia, al igual que todas las grandes pasiones y facultades de la mente.

La guerra entre los bárbaros —debido a las armas más perfeccionadas y los incentivos más poderosos— destruye más vida que entre los salvajes. Los varones han desempeñado siempre el oficio de la guerra; quedaba un excedente de mujeres; esto fortalecía el sistema conyugal creado por los matrimonios en grupos, retardando el avance de la familia sindiásmica. Por otra parte la mejora en la subsistencia, consecuencia del cultivo del maíz y <otras> plantas, favoreció el adelanto general de la familia entre los aborígenes americanos. Cuanto más estable esa familia, tanto más desarrollada su individualidad. Habiéndose refugiado en viviendas colectivas, en las que un grupo de tales familias sucedió al grupo punalúa, ahora buscaba su sostén en sí misma, en el hogar familiar y en las gentes a las que pertenecían maridos y mujeres respectivamente. La familia sindiásmica, nacida en los confines del salvajismo con la barbarie, atravesó el estadio medio y gran parte del estadio superior de la barbarie. Fue reemplazada por una forma inferior de monogamia. Siempre en la sombra de los sucesivos sistemas conyugales, fue saliendo a la luz con el progreso paulatino de la sociedad.

— Lo que Morgan dice de los antiguos britones es aplicable a menudo —en el es-

Parte III. Cap. V. La familia monógama

Moda: declarar la familia patriarcal —en su forma latina o hebrea— la típica familia de la sociedad primitiva. La gens, tal como apareció en el último período de la barbarie, fue bien comprendida; pero se supuso erróneamente que era posterior en el tiempo a la familia monógama. Se consideraba a la gens como un conglomerado de familias; pero la gens se inscribía por completo en la fratría, la fratría en la tribu, la tribu en la nación; pero la familia no podría inscribirse íntegramente en la gens, ya que el marido y la mujer pertenecían necesariamente a gentes diferentes. La esposa se consideró siempre, incluso en el último período, de la gens de su padre y entre los romanos llevaba el nombre de esa gens. Como todas las partes deben integrar el todo, la familia no podía llegar a ser la unidad de la organización gentilicia, lugar que ocupaba la gens.

La aparición moderna de la familia entre las tribus romanas se halla demostrada por el significado de familia, que contiene los mismos elementos que famulus = siervo. Festo dice: «Famuli origo ab Oscis dependet, apud quos servus Famul nominabatur, unde 'familia' vocata». <'Famuli' procede de los oscos, que llamaban 'famul' al siervo, de donde viene el nombre de 'familia'.> Por tanto 'familia', en su sentido primitivo, no tenía relación con la pareja unida en matrimonio o con sus hijos, sino con el conjunto de esclavos y servidores que trabajaban para su mantenimiento y se hallaban bajo la autoridad del paterfamilias. En algunas disposiciones testamentarias «familia» se emplea como sinónimo de «patrimonium», la herencia que pasaba al heredero. Gayo, *Institutiones* II, 102: «Amico familiam suam, id est patrimonium suum mancipio dabat». <Le daba en propiedad a su amigo su familia, es decir su patrimonio.> Fue introducido en la sociedad latina para definir un nuevo organismo, cuya cabeza mantenía bajo autoridad paterna a la esposa, hijos y servidumbre. Mommsen llama a la familia un «cuerpo de sirvientes» (*Historia de Roma*). Este término, pues, no cuenta con más antigüedad que la férrea organización familiar / de las tribus latinas, a su vez posterior al cultivo de los campos y a la servidumbre legalizada así como a la separación de griegos y romanos. [Fourier caracteriza la época de la civilización por la monogamia y la propiedad privada del suelo. La familia moderna encierra en germen no sólo el servitus (esclavitud) sino también la servidumbre, pues se halla ligada de antemano a servicios agrícolas. Es la miniatura de todos los antagonismos que se despliegan posteriormente en la sociedad y su Estado.]

Con la familia sindiásmica el germen de la autoridad paterna se desarrolla, a medida que la nueva familia adquiere más y más las características de la monogamia. Cuando se comenzó a crear la propiedad en masa y el anhelo de su transmisión a los hijos hubo cambiado la descendencia de la línea femenina a la masculina, se estableció por vez primera una base real para la autoridad paterna. El mismo Gayo dice, *Institutiones* I, 55: Item in potestate nostra sunt liberi nostri —incluye ius vitae necisque—, quos iustis nuptiis procreavimus, quod ius proprium civium romanorum est: fere enim nulli alii sunt homines qui talem in filios suos habent potestatem qualem nos habemus. <También se hallan sometidos a nuestro poder nuestros hijos —incluye el derecho de vida y muerte— procreados en legítimo matrimonio, lo que constituye un derecho característico de los ciudadanos romanos; y es que apenas se encontrará otros hombres que tengan un poder tan grande sobre sus hijos como nosotros lo tenemos.> La monogamia cobra una forma definida en el estadio superior de la barbarie.

Los antiguos germanos: sus instituciones, unitarias y originarias. Según Tácito, matrimonio estricto entre ellos; se contentaban con una sola esposa, exceptuando a muy pocos por razón de su rango; el esposo aportaba dote a su esposa —no viceversa—, a saber un caballo aparejado y un escudo, con una lanza y una espada; en virtud de estos dones la mujer quedaba desposada —*Germania*, c. 18—. Los presentes con carácter de compra por regalo, antes sin duda destinados a los parientes gentilicios de la mujer, entonces se entregaban ya a la novia. «*Singulis uxoribus contenti sunt*» <se contentan con una sola esposa> —*Germania* c. 18— y las mujeres «*septae pudicitia agunt*» <se rodean de un cerco de pudor>.

Probablemente familias agrupadas en una economía doméstica de tipo comunal [como los eslavos meridionales], compuesta por familias emparentadas. Estos grupos tuvieron que ir desapareciendo con la institucionalización de la esclavitud. [De hecho la familia monógama presupone siempre, para poder existir aislada autónomamente, una clase de servidores que originariamente en todas partes fueron directamente esclavos.]

Los griegos homéricos: familia monógama de tipo inferior. El trato que daban a sus cautivas refleja la cultura de la época respecto a las mujeres en general; la vida de campamento de Aquiles y Patroclo; la monogamia que pudiera haber se basaba en una obligación impuesta a las esposas (cierto grado de reclusión).

El cambio de la descendencia por línea femenina a la masculina <fue> perjudicial para la posición y derechos de la mujer y madre; sus hijos, trasladados de la gens de ella a la de su marido; por el hecho de casarse enajenaba sus derechos agnaticios sin recibir una compensación equivalente; antes del cambio los miembros de su propia gens predominaban en el hogar, lo que daba pleno vigor al vínculo materno y hacía que la mujer fuese más el centro de la familia que el varón. Después del cambio se encontraba sola en el hogar de su esposo, aislada de su parentela gentilicia. En las clases prósperas su estado <era> de reclusión forzosa y el objeto primario del matrimonio la procreación de hijos legítimos (*παιδοποιεσθαι γνησίως*).

En todo momento predominó entre los griegos un principio, difícil de encontrar entre los salvajes, de egoísmo calculado por parte de los hombres, que tendía a menguar la estimación de la mujer. Costumbres de siglos habían impreso en las mentes de las mujeres griegas el sentimiento de su inferioridad. [Pero la situación de las diosas del Olimpo muestra reminiscencias de una posición anterior de las mujeres, más libre e influyente. La ansiosa de poder Juno, la diosa sabiduría nace de la cabeza de Zeus, etc.] Tal vez le fuera ... preciso a esta raza, para pasar del sistema sindiásmico al monógamo. Los griegos siguieron siendo bárbaros en el apogeo de su civilización en el tratamiento del sexo femenino; educación superficial de éste, prohibición de su trato con el sexo opuesto, su inferioridad le era inculcada como un principio, hasta el punto de que llegó a ser aceptada como un hecho por las mujeres mismas. La mujer no <era> compañera igual a su marido, sino una hija con respecto a éste.

Véase Becker, *Charicles*.

El desarrollo de la propiedad y el deseo de transmitirla a los hijos fue la fuerza motriz que trajo la monogamia; la legitimación de los herederos, la progenie real de la pareja conyugal, apareció en el estadio superior de la barbarie como protección contra la supervivencia de cierta parte de los antiguos iura conyugal; el nuevo uso: la reclusión de las esposas; el plan de vida doméstica entre los griegos <fue> un régimen de confinamiento y restricciones para la mujer. /

Familia romana:

La materfamilias era la señora de la familia; salía a la calle libremente sin restricciones por parte de su marido, frecuentaba con los hombres los teatros y banquetes festivos; en casa, ni confinada a un aposento especial, ni excluida de la mesa con los hombres. Por tanto las mujeres romanas <tenían> más dignidad personal e independencia que las griegas; pero el matrimonio las entregaba in manum viri; era = hija del marido; éste tenía autoridad para castigarla y derecho de vida y muerte en caso de adulterio (con presencia del consejo de la gens de ella).

Confarreatio, coemptio, usus ⁷, las tres formas del matrimonio romano, ponían a la esposa in manus del marido; desaparecieron en el imperio con la adopción general del matrimonio libre, que no ponía a la mujer in manus del marido.

Divorcio desde los tiempos más antiguos, a voluntad de las partes —probablemente heredado de la familia sindiásmica—, raro en la república. Becker, *Gallus*.

El desenfreno —tan llamativo en las ciudades romanas y griegas del apogeo de su civilización—, muy probablemente resto de un antiguo sistema conyugal nunca erradicado del todo, había persistido desde la barbarie como lacra social y ahora manifestaba sus excesos en la nueva corriente del heterismo.

La familia monógama correspondía al sistema de consanguinidad y afinidad ario —semítico, urálico—. La gens tuvo su origen natural en la familia punalúa. Las principales ramas del tronco ario organizadas en gentes cuando aparecen en la historia; muestra que tal fue también su comienzo y de la familia punalúa procede el sistema turanio de parentesco, aún ligado a la gens en su forma arcaica entre los aborígenes americanos. Este también <fue> por consiguiente el sistema originario de los arios. La pobreza de la nomenclatura original en el sistema ario de consanguinidad se explica por la desaparición bajo la monogamia de una gran parte de la nomenclatura turania. Todo lo que hay de común en los diversos dialectos arios: padre y madre, hermano y hermana, hijo e hija, y un término común aplicado indistintamente a sobrino, nieto y primo —sánscrito: 'naptar', latín: 'nepos', griego: 'ἀνεψιός'—. Jamás hubieran podido alcanzar la posición de adelanto que implica la monogamia con semejante nomenclatura, tan pobre para los parentescos consanguíneos. Se explica con un sistema anterior como el turanio, por empobrecimiento.

Hermanos y hermanas en el sistema turanio: menores y mayores, y los diversos términos aplicados a categorías de personas, comprendiendo a las que no eran hermanos y hermanas propios. <El sistema> ario, sobre la base de la monogamia; por primera vez los términos para hermano y hermana <se hacen> abstractos e inaplicables a los colaterales.

Aún perviven restos de un sistema turanio anterior. Así los húngaros clasifican a los hermanos y hermanas en mayores y menores con términos especiales. En francés frère; aîné: el mayor, puîné y cadet: el menor; aînée y cadette: hermana mayor y menor. Sánscrito: hermano mayor y menor —agrajar y amujar—, lo mismo para hermana —agrajri y amujri—. Si en un tiempo existieron en los dialectos griegos, romanos, etc. términos comunes para hermanos y hermanas mayores y menores, su anterior aplicación a categorías de personas habría imposibilitado su aplicación exclusiva a los hermanos y hermanas propios.

Los dialectos arios carecen de un término común para abuelo. Sánscrito: pitameha; griego: πάππος; latín: avus; ruso: djed; galés: hendad. El término en un sistema anterior (turanio) se aplicaba no sólo al abuelo propio, a sus hermanos y primos va-

rones, sino también a los hermanos y a todos los primos varones de la abuela; por tanto no pudo crearse para significar un abuelo y progenitor lineal bajo la monogamia.

Sin término para tío y tía en abstracto, como tampoco en especial para tío y tía por parte de padre y de madre en los dialectos arios. Sánscrito: pitroya; griego: πάτριος; latín: patruus; eslavo: stryc; anglosajón, belga, alemán: eam, oom, oheim para tío paterno. En ario originario ningún término para tío por parte de madre, parentesco tan destacado por la gens entre las tribus bárbaras. Si el sistema anterior <hubiese sido> el turanio, necesariamente un término para este parentesco, pero restringido a los hermanos propios de la madre y a todos sus primos varones; la categoría incluía a muchas personas que no podrían ser tíos en el sistema monógamo.

En cambio admitiendo la existencia anterior del sistema turanio (por las categorías), se explica la transición al sistema descriptivo sobre la base de la monogamia. Bajo la monogamia todo parentesco es específico; las personas, en el nuevo sistema, descritas a base de los términos primarios o combinaciones de ellos, tal como hijo del hermano por sobrino, hermano del padre por tío e hijo del hermano del padre por primo. Esto fue lo original en el sistema actual de las familias aria, semítica y urálica. Las generalizaciones que actualmente contienen, / fueron introducidas posteriormente. Todas las tribus en posesión del sistema malayo y turanio describían su parentela con la misma fórmula al responder a la pregunta por el grado de parentesco entre dos personas, no como sistema de consanguinidad sino como medio de trazar parentescos. Consecuencia: cuando el régimen monógamo se generalizó entre los arios, etc., éstos volvieron a la antigua forma descriptiva en uso constante bajo el sistema turanio y abandonaron éste como inútil y falso para la descendencia.

Demostración de que lo original del presente sistema <es> puramente descriptivo: el gaélico —la típica forma aria—, el estonio —la típica forma urálica— son todavía descriptivos. En gaélico los únicos términos para las relaciones consanguíneas, los primarios: padre y madre, hermano y hermana, hijo e hija. Todos los demás parentescos se describen por medio de éstos, comenzando a la inversa; por ejemplo: hermano, hijo del hermano, hijo del hijo del hermano. El sistema ario expresa los parentescos efectivos bajo la monogamia, dando por sentado que es conocida la paternidad de los hijos.

Con el transcurso del tiempo se injertó en el nuevo sistema un método de descripción materialmente diferente del celta, pero sin modificar sus rasgos esenciales; introducido por los civilistas romanos, adoptado por las diversas naciones arias a las que alcanzó la influencia romana. El sistema eslavo tiene algunas características enteramente peculiares, de origen turanio (véase *Systems of consanguinity*, etcétera, p. 40).

Modificaciones romanas: distinguieron al tío paterno del materno con términos especiales, crearon el término para abuelo como correlativo de nepos. Con estos términos y los primarios, acompañados de prefijos apropiados, estaban en condiciones de sistematizar los parentescos en la línea directa y en las cinco primeras líneas colaterales, que incluían el conjunto de los parientes de cada uno.

El sistema árabe pasó por procesos similares al romano y con resultados similares.

Del ego al tritavus en la línea directa, seis generaciones de ascendentes; y del ego al trinepos el mismo número de descendientes, en cuya descripción sólo se usaban cuatro términos radicales. Si se deseaba remontar aún más lejos, el tritavus se convertía en el nuevo punto de partida para la descripción: tritavi pater hasta tritavi tri-

tavus, el duodécimo antecesor masculino del ego en la línea directa; de la misma manera trinepotis trinepos, etc.

1.ª línea colateral masculina: frater, fratris filius, fratris nepos, fratris pronepos hasta fratris trinepos; si hasta el duodécimo descendiente: fratris trinepotis trinepos. Con este sencillo método frater se convierte en la raíz de la descendencia en esta línea.

Misma línea, femenina: soror, sororis filia, sororis neptis, sororis proneptis hasta sororis trineptis (6.º grado) y sororis trineptis trineptis (12.ª descendiente). Las dos líneas descienden del pater; pero al tomar como raíz de descendencia en esta descripción al hermano y la hermana, se mantienen distintas la línea y sus dos ramas, y queda especificado el parentesco de cada persona con el ego.

2.ª línea colateral, masculina, por la parte del padre: hermano del padre, patruus; patruus filius, patruus nepos, patruus pronepos, patruus trinepos, hasta patruus trinepotis trinepos; patruus filius se llama también frater patruelis y vulgarmente consobrinus (cousin).

Pand <ectas>, lib. XXXVIII, tit. 10: «Item fratres patruales, sorores patruales, id est qui quaeve ex duobus fratribus progenerantur; item consobrini, consobrinae, id est qui quaeve ex duobus sororibus nascuntur (quasi consobrini); item amitini, amitinae, id est qui quaeve ex fratre, ex sorore propagantur; sed fere vulgus istos omnes communi appellatione consobrinos vocat». <También fratres patruales, sorores patruales, o sea los hijos, respectivamente hijas, nacidos de dos hermanos; también consobrini, consobrinae, o sea, los hijos, respectivamente hijas de dos hermanas —como consobrini—; también amitini, amitinae, o sea, los hijos del hermano y la hermana <<en matrimonios distintos>>; pero el vulgo les suele llamar a todos con el término común de consobrini.>

Femenina, por la parte del padre: hermana del padre; amita, amitae filius, amitae neptis, amitae trineptis, amitae trineptis trineptis. Término especial para amitae filia: amitina.

3.ª línea colateral, masculina, por la parte del padre: hermano del abuelo: patruus magnus (ninguna lengua existente cuenta con un término original para este parentesco); patruus magni filius, nepos, trinepos, para terminar con patruus magni trinepotis trinepos / La misma línea femenina (por la parte del padre) comienza con amita magna, gran tía paterna, etc.

19

La 4.ª y la 5.ª línea colateral <masculina> por la parte del padre comienzan respectivamente con patruus major —hermano del bisabuelo— y patruus maximus —hermano del tatarabuelo—. Luego sigue como antes: patruus majoris filius, hasta trinepos y patruus maximi filius hasta trinepos.

Las ramas femeninas —por la parte del padre— comienzan respectivamente con amita major y amita maxima.

Para los parientes por la parte de la madre la primera línea colateral, soror, etc., permanece la misma, mientras que la línea directa femenina es sustituida por la masculina.

Segunda línea colateral <masculina> —por la parte de la madre—: avunculus —tío materno—, avunculi filius, nepos, trinepos, etc.

En la rama femenina —por parte de la madre—: matertera —tía materna—, materterae filia, neptis, proneptis, trineptis, etc.

Tercera línea colateral, masculina y femenina —por la parte de la madre— comienza respectivamente con avunculus magnus y matertera magna.

Cuarta ... con avunculus major y matertera major.

Quinta ... avunculus maximus y matertera maxima.

Con respecto a la actual familia monógama; debe progresar con el progreso de la sociedad y cambiar en la medida en que ésta lo haga, tal como ocurriera en el pasado. Es un producto del sistema social ... debemos suponerla capaz de mayores perfeccionamientos hasta que se logre la igualdad de los sexos. Actualmente es imposible predecir la naturaleza de su sucesora, si en un futuro lejano la familia monógama no llegara a responder a las exigencias de la sociedad, asumiendo el constante progreso de la civilización (491, 492 <: 486>).

Parte III. Cap. VI. Serie de instituciones relacionadas con la familia

- | | |
|----------------------------|---|
| Primera etapa de la serie: | I) Trato promiscuo.
II) Matrimonio entre hermanos y hermanas, propios y colaterales, en grupos; da:
III) La familia consanguínea —primera etapa de la familia—; da:
IV) El sistema malayo de consanguinidad y afinidad. |
| Segunda etapa de la serie: | V) Organización sobre la base del sexo y costumbre punalúa tendente a reprimir el matrimonio entre hermanos y hermanas; da:
VI) La familia punalúa —segunda etapa de la familia—; da:
VII) La organización en gentes, que excluía el matrimonio de los hermanos y hermanas; da:
VIII) El sistema turanio y ganowanio de consanguinidad y afinidad. |
| Tercera etapa de la serie: | IX) Influencia creciente de la organización gentilicia y perfeccionamiento de las artes de la vida con el adelanto de una parte del género humano hasta el estado inferior de la barbarie; da:
X) El matrimonio entre parejas solas, pero sin cohabitación exclusiva; da:
XI) La familia sindiásmica —tercera etapa de la familia—. |
| Cuarta etapa de la serie: | XII) Vida pastoril en las llanuras sobre zonas limitadas; da:
XIII) La familia patriarcal —cuarta etapa, si bien excepcional, de la familia—. |
| Quinta etapa de la serie: | XIV) Nacimiento de la propiedad y disposición de la herencia directa de los bienes; da:
XV) La familia monógama —quinta etapa de la familia—; da: |

XVI) El sistema ario, semítico y urálico de consanguinidad y afinidad, que desbanca al turanio.

- 20 I) Trato promiscuo. Vida en hordas; sin matrimonio; muy por debajo del salvaje más primitivo actualmente. Los utensilios de pedernal, más toscos, encontrados en ciertas regiones del globo y no empleados por los salvajes actuales, atestiguan la extrema rudeza de la condición humana después que hubo salido de su primitivo hábitat y comenzado como pescador su expansión por las zonas continentales. Salvaje primitivo. / La familia consanguínea ... reconocía la promiscuidad dentro de límites fijos, que no eran los más estrechos, y su misma constitución orgánica señala una condición peor, frente a la cual ella interponía un escudo.
- V) Entre los australianos en las categorías de varones y mujeres unidos en matrimonio se descubren los grupos punalúas. También se encuentra el mismo grupo entre los hawaianos con el régimen matrimonial que lo expresa. La familia punalúa incluía las mismas personas comprendidas en la anterior consanguínea, con la excepción de hermanos y hermanas propios, teóricamente excluidos, si bien no en todos los casos.
- VII) Organización en gentes. Entre las clases australianas el grupo punalúa alcanza una amplia y sistemática difusión; así mismo estaban organizados en gentes. Aquí la familia punalúa <era> más antigua que la gens, porque se basaba en clases que habían precedido a las gentes ... El sistema turanio necesita para surgir tanto de la familia punalúa como de la organización gentilicia.
- X y XI) Tendencia a reducir a menores proporciones los grupos de matrimonios antes de terminarse el período de salvajismo, porque la familia sindiásmica se convirtió en un fenómeno constante en el estadio inferior de la barbarie. La costumbre condujo a los salvajes más adelantados a reconocer entre sus esposas a una esposa principal; de aquí resultó con el tiempo la práctica de formar parejas y de hacer de la esposa una compañera y asociada en el mantenimiento de la familia ... El antiguo régimen conyugal, limitado ahora por la gradual desaparición de los grupos punalúas, todavía envolvía a la familia, que evolucionaba cada vez más y a la que acompañaría hasta los umbrales de la civilización ... Finalmente desapareció en la nueva forma de heterismo, que todavía sigue al hombre civilizado como una sombra que envuelve a la familia ... La familia sindiásmica <apareció> con posterioridad a la gens, que influyó notablemente en su creación.
- Desde el río Columbia hasta el Paraguay la familia india era sindiásmica en general, punalúa en zonas excepcionales y monógama quizá en ninguna parte.
- XIV) Es imposible valorar en toda su magnitud la influencia de la propiedad en la civilización del género humano. Fue el poder que arrancó las naciones arias y semíticas de la barbarie a la civilización... Los gobiernos y las leyes se instituyen con referencia primaria a su creación, protección y disfrute. Ella introdujo la esclavitud humana como un instrumento en su producción. Con el establecimiento de la herencia de los bienes por los hijos del propietario surgió la primera posibilidad de la familia estrictamente monógama.
- XV) La familia monógama. Tal como quedó finalmente constituida, esta familia aseguraba la paternidad de los hijos, sustituía la propiedad comunitaria por la propiedad individual de bienes, tanto muebles como inmuebles, y la herencia agnaticia por la herencia exclusiva en favor de los hijos. La sociedad moderna descansa sobre la familia monógama.

Antes todos los mozos —entre ellos Sir Henry Maine— tomaban a los tipos hebreos y latinos —la familia patriarcal— por los creadores de la primera sociedad organizada ... a esto va unida la hipótesis de la degradación humana para explicar la existencia de bárbaros y salvajes. Pero los inventos y descubrimientos se produjeron uno a uno; el conocimiento de la cuerda debió preceder al arco y la flecha, así como el conocimiento de la pólvora debió preceder al mosquete, la máquina de vapor al ferrocarril y al buque de vapor; así las artes de subsistencia se siguieron unas a otras con largos intervalos de tiempo y los utensilios del hombre atravesaron las formas de pedernal y piedra antes de que fuesen hechos de hierro. Lo mismo las instituciones.

Parte IV. El desarrollo de la idea de propiedad. Cap. I. Las tres reglas de la herencia

21 «Las primeras nociones [!] de propiedad» íntimamente ligadas a la obtención de la subsistencia, la necesidad primordial. Los objetos de propiedad aumentan naturalmente en cada «sucesivo período étnico» con la multiplicación de las artes de las que dependen los medios de subsistencia. De esta suerte el crecimiento de la propiedad va a la par con el progreso de los inventos y descubrimientos. Así que cada período étnico muestra un notable adelanto sobre sus predecesores no sólo por el número de inventos sino también por la variedad y volumen de la propiedad resultante de los mismos. La variedad de las formas de propiedad iría acompañada por el desarrollo de ciertas reglas referentes a la posesión y a la herencia. Las costumbres de las que dependen esas reglas de posesión propietaria y herencia, se hallan determinadas por la condición y progreso de la organización social. El desarrollo de la propiedad se halla así estrechamente vinculado al aumento de los inventos / y descubrimientos y al adelanto de las instituciones sociales que señalan los diversos períodos étnicos del progreso humano (525, 526 <: 523>).

I. La propiedad en el estadio del salvajismo

La humanidad, sin conocimiento del fuego, sin lenguaje articulado y sin armas artificiales ... dependía ... de los productos espontáneos de la tierra. Lenta y casi imperceptiblemente <pasan> al período del salvajismo, avanzan desde el lenguaje gesticulado y de sonidos imperfectos hasta el lenguaje articulado; desde la maza, la primera arma, hasta el dardo con punta de pedernal, para terminar con el arco y la flecha; desde el cuchillo y formón de pedernal al hacha y martillo de piedra; desde el cesto de mimbres o de cañas hasta el cesto embadurnado de arcilla, que le dio una vasija para cocer los alimentos al fuego; y, por último, al arte de la alfarería.

En los medios de subsistencia avanzaron desde los frutos espontáneos de una región limitada a los peces y mariscos del mar y finalmente a las raíces panificables y la caza.

También se desarrolló en el estado de salvajismo la producción de cuerdas e hilos con filamentos de cortezas; una especie de paño hecho con pulpa vegetal; el curtido de las pieles para vestirse y para cubrir las tiendas; finalmente la vivienda hecha de

troncos y recubierta de corteza, o bien de tablas extraídas con cuñas de piedra. Entre los inventos menores se cuentan, además del taladrar a fuego [¡cuando, por el contrario, todo lo que se refiere a hacer fuego <es> el principal invento!], el mocasín (palabra india para zapatos sin suela, hechos con una piel blanda de ciervo, etc.) y el calzado de nieve.

Durante este período gran multiplicación de los hombres (en contraste con el estado primitivo) sobre la base de un aumento en los medios de consumo, expansión por los continentes. En la organización social progreso de la horda consanguínea a tribus organizadas en gentes, de modo que poseían los gérmenes de las principales instituciones de gobierno.

La parte más desarrollada de los salvajes había concluido por organizar la sociedad gentilicia y en diversas regiones había desarrollado pequeñas tribus con poblados ... dedicaba sus energías rudimentarias y sus artes aún más rudimentarias principalmente al problema de la subsistencia; todavía sin la empalizada para la defensa del poblado, sin la alimentación farinácea, con persistencia del canibalismo. El progreso era inmenso «potencialmente», encerraba los rudimentos del lenguaje, gobierno, familia, religión, arquitectura doméstica, propiedad, juntamente con los gérmenes principales de las artes de la vida.

La propiedad de los salvajes, de escasa importancia; toscas armas, tejidos, utensilios, vestido, instrumentos de piedra, pedernal y hueso, así como «objetos de adorno personal» formaban el grueso de los bienes de su propiedad. Pocos objetos de su posesión, ninguna pasión por ella; sin el *studium lucri* <codicia> que es hoy una fuerza tan dominante en la mente humana.

Las tierras, propiedad común de cada tribu y las viviendas propiedad conjunta de sus habitantes.

La pasión por la posesión alimentaba sus incipientes poderes con los bienes de carácter puramente personal, que aumentaban con el lento progreso de los inventos. Los que se estimaban más valiosos <eran> depositados en la sepultura del propietario fallecido, para que siguiese usando de ellos en el país de los espíritus.

Herencia: su primera gran regla vino con la institución de la gens, que distribuía los efectos del fallecido entre sus gentilicios. En la práctica se apropiaban de ellos los parientes más próximos; pero <regía> el principio general de que la propiedad debía quedar en la gens del finado y ser distribuida entre sus miembros. —Perduró en la civilización de las gentes griegas y romanas—. Los hijos heredaban de la madre; pero no recibían nada de su supuesto padre.

II. *La propiedad en el estadio inferior de la barbarie*

Principales inventos: arte de la alfarería, tejido a mano y en América el arte del cultivo, que dio la alimentación farinácea (maíz) y plantas por riego [en el hemisferio oriental el comienzo equivalente: domesticación de animales], ausencia de grandes inventos. El tejido a mano con trama y urdimbre parece corresponder a este período, es uno de los mayores inventos; pero no puede asegurarse con certeza que fuera desconocido en el salvajismo.

Los iroqueses y otras tribus americanas del mismo estadio fabricaban cintos y correas con trama y urdimbre de excelente calidad y acabado, usando hilo fino hecho

con filamentos de olmo y corteza de tilo americano. Se daban cuenta cabal de los principios de este invento, que desde entonces ha vestido a la familia humana; pero no supieron extenderlo a la confección de ropas.

La escritura pictográfica parece haber hecho su aparición en este período; en el caso de proceder de antes, ahora recibió un considerable impulso. Las series de inventos conexos en esta etapa:

- 22 1) Lenguaje gesticulado o lenguaje de símbolos personales. 2) Escritura pictográfica o símbolos ideográficos. / 3) Jeroglíficos o símbolos convencionales. 4) Jeroglíficos de poder fonético o símbolos fonéticos para sílabas. 5) Alfabeto fonético o sonidos escritos.

Los caracteres en los monumentos de Copán, aparentemente jeroglíficos del grado de símbolos convencionales, demuestran que los aborígenes americanos, que practicaron las tres primeras formas, <se hallaban> independientemente con rumbo a un alfabeto fonético.

Parece pertenecer a este período la empalizada como medio de defensa del pueblo y la del escudo de cuero sin curtir como defensa contra la flecha, convertida ahora en proyectil mortífero, de las varias formas del mazo de guerra armado con una piedra embutida o con punta de asta de ciervo. Por lo menos los usaban en general las tribus indias de América en el estadio inferior de la barbarie al ser descubiertas. La lanza con punta de pedernal o hueso no <era> arma usual entre las tribus de la selva, aunque a veces la empleaban; por ejemplo, los ojibwas usaban la lanza o jabalina, she-me-gun, con punta de pedernal o hueso. Arco y flecha y la maza de guerra <eran> las armas principales de los indios americanos en este estadio.

Cierto progreso en la alfarería, a saber en el aumento del tamaño de las vasijas que se producían y en su decoración; los crics hacían vasijas de barro de 2 a 10 galones <9 a 45 litros>; los iroqueses ornamentaban sus cántaros y pipas con miniaturas de rostros humanos aplicados con botones; en conjunto la alfarería siguió siendo muy tosca hasta el fin de este período. Adelanto sensible en la arquitectura doméstica por tamaño y modo de construcción.

Entre los inventos menores: cerbatana para la caza de aves, mortero de madera para moler el maíz y mortero de piedra para preparar pinturas.

Pipas de tierra y piedra junto con el uso del tabaco.

Utensilios de piedra y hueso de grado más adelantado así como martillos de piedra y mazos, el mango y la parte superior de la piedra enfundados en cuero sin curtir; y mocasines y cintos ornamentados con púas de erizo.

Algunos de estos inventos probablemente copiados de tribus en el estadio medio, pues por este proceso constantemente repetido las tribus más adelantadas elevaban a las más atrasadas, a medida que éstas eran capaces de apreciar los medios de progreso y apropiárselos.

El cultivo del maíz y las plantas dio a la gente el pan sin levadura, el succotash (una especie de maíz verde y alubias) y hominy (papilla de maíz) indios, tendiendo también a introducir una nueva especie de propiedad, tierras cultivadas o huertas.

Aunque las tierras eran propiedad común de la tribu, ahora se reconocía al individuo o al grupo un derecho de posesión sobre la tierra cultivada, que ahora llegó a ser objeto de herencia. El grupo unido en una vivienda común era en su mayoría de la misma gens y la regla de la herencia no permitía que fuese desprendida de la parentela.

Herencia: La propiedad y los efectos del marido y de la mujer se mantenían apar-

te y después de su muerte quedaban en la gens a la que respectivamente pertenecían. La esposa y los hijos no recibían nada del marido y padre, y viceversa. Entre los iroqueses a la muerte de un individuo que dejara esposa e hijos, sus bienes se distribuían entre sus gentilicios, de tal suerte que la mayor parte iría a sus hermanas e hijos de éstas y a sus tíos maternos; una pequeña parte podía corresponder a sus hermanos. A la muerte de una mujer que dejara marido e hijos, sus efectos los heredaban sus hijos, hermanas, madre y las hermanas de ésta; el monto principal correspondía a los hijos; en todo caso la propiedad se quedaba en la gens. Los ojibwas repartían los bienes de la madre entre sus hijos, si éstos tenían edad para hacer uso de ellos; si no, o a falta de hijos, correspondían a sus hermanas, a la madre y a las hermanas de la madre con exclusión de los hermanos varones. Aunque los ojibwas habían cambiado la descendencia a la línea masculina, la herencia continuaba la regla que prevalecía cuando la descendencia seguía la línea femenina.

La variedad y cantidad de propiedad, mayor que en el salvajismo, pero aún insuficiente para desarrollar un sentimiento vigoroso con respecto a la herencia.

En el modo de distribución, germen de la segunda gran regla de herencia, que otorgaba la propiedad a la parentela agnaticia con exclusión de los restantes gentilicios. La agnación y los parientes agnaticios presuponen la descendencia por línea masculina. Idéntico principio en ambos casos, pero diferentes las personas incluidas. Con descendencia en la línea femenina los agnados <son aquellas> personas que a través exclusivamente de mujeres pueden trazar su descendencia de un / mismo antepasado común con el interesado; en el otro caso, quien pueda trazar su descendencia por línea exclusivamente masculina. La base del parentesco agnaticio es la relación de sangre entre personas de una misma gens por descendencia directa de un mismo antepasado común en una línea determinada.

Actualmente en las tribus indias más avanzadas ha comenzado a manifestarse un rechazo de la herencia gentilicia, algunas han prescindido por completo de ella, sustituyéndola por la herencia exclusiva de los hijos. Pruebas de este rechazo entre los iroqueses, crics, cherokis, choctas, menominis, crows y ojibwas.

En este período inferior de la barbarie, disminución muy notable del canibalismo; se fue dejando como práctica general; se mantuvo como práctica de guerra en este y en el período medio. En esta forma fue encontrado el canibalismo en las principales tribus de los Estados Unidos, México y Centroamérica. La adquisición de la alimentación farinácea <fue> el principal medio para sacar al hombre de esta costumbre salvaje.

I) y II), estadio de salvajismo y estadio inferior de la barbarie, estos dos períodos étnicos abarcan por lo menos 4/5 de la existencia total del hombre sobre la tierra.

En el estadio inferior comienzan a desarrollarse los atributos superiores de la humanidad: dignidad personal, elocuencia, sentimiento religioso, rectitud, virilidad y arrojo ya rasgos comunes del carácter; pero también crueldad, traición y fanatismo. Culto de los elementos en la religión con una vaga concepción de dioses personales y de un Gran Espíritu, versificación rudimentaria, viviendas colectivas y pan de maíz corresponden a este período. También produjo la familia sindiásmica y la confederación de tribus, organizadas en fratrías y gentes. La imaginación, esa gran facultad que tanto ha contribuido a la elevación del género humano, originaba ahora una literatura oral de mitos, leyendas y tradiciones, que ya había llegado a ser un poderoso estímulo para la raza.

III. La propiedad en el estadio medio de la barbarie

Los vestigios de este período <se han> perdido más completamente que los de cualquier otro.

En la época de su descubrimiento, los indios pueblos de América del Norte y del Sur lo mostraban con bárbaro esplendor.

Esta época se inicia en el hemisferio oriental con la domesticación de animales, en el occidental con la aparición de indios sedentarios que habitaban grandes viviendas colectivas de adobe y, en algunas regiones, de sillería.

Regadío de maíz y plantas, que exigía canales artificiales y bancales con bordes levantados para conservar el agua hasta su absorción.

Una parte de estos indios sedentarios, en la época de su descubrimiento, habían alcanzado el bronce, lo que les acercaba al proceso de fundición del hierro.

La vivienda colectiva con carácter de fortaleza ocupaba una posición intermedia entre el poblado con empalizada del estadio inferior y la ciudad amurallada del estadio superior. En la época del descubrimiento no <existían> en América ciudades en el sentido estricto de la palabra.

El arte de la guerra había progresado poco, salvo en la defensa con la construcción de grandes casas inexpugnables generalmente al asalto indio.

Habían inventado: los mantos —escaupiles— forrados de algodón como nueva defensa contra la flecha, y la espada de dos filos —macuahuitl—, cada uno dotado de una hilera de puntas angulares de pedernal embutidas en la hoja de madera. Todavía empleaban el arco y la flecha, la lanza, el mazo de guerra, puñales y hachas de pedernal y utensilios de piedra, aun cuando poseían el hacha y formón de cobre, que por alguna razón nunca fueron de uso general.

Al maíz, judías, calabazas y tabaco se añadió ahora el algodón, pimienta, tomate, cacao y el cultivo de ciertas frutas. Se hacía una cerveza haciendo fermentar el jugo del maguey (el agave mexicano). Entre tanto los iroqueses ya habían fabricado una bebida similar haciendo fermentar la savia del arce.

Mediante procedimientos perfeccionados en el arte de la cerámica fabricaban vasijas de barro con una capacidad de varios galones, fina contextura y ornamentación superior. Recipientes, ollas y cántaros de agua en abundancia.

Descubrimiento y empleo de los metales nativos, *primero para adornos*, finalmente para herramientas y utensilios como el hacha y el formón de cobre, pertenecientes a este período. Fusión de estos metales en crisol con el empleo probable del soplete y del carbón de leña, y vaciado en moldes, producción de bronce, toscas esculturas de piedra, vestimentas de algodón tejido —hakluyt, *Coll. of voyages*, III, 377—, casas de piedra labrada, ideogramas o jeroglíficos tallados en los postes sepulcrales de los jefes, calendario para medir el tiempo, piedra solsticial para señalar las estaciones, murallas ciclópeas, domesticación de la llama, de una especie de perro, del pavo y otras aves corresponden en América al mismo período.

Clero organizado jerárquicamente, distinguiéndose por su indumentaria; dioses personales con ídolos para representarlos y sacrificios humanos aparecen por primera vez en este período. / Dos grandes «pueblos» indios, los actuales México y Cuzco, contenían más de 20 000 habitantes, cifra desconocida en el período anterior.

Elemento aristocrático en la sociedad en formas débiles, entre los jefes, civiles y militares, por el aumento de la población bajo un mismo gobierno y la creciente complejidad de los asuntos.

Hemisferio oriental: hallamos en este período a sus tribus nativas con animales domésticos que les suministraban una alimentación de carne y leche, pero probablemente sin alimentación hortícola y farinácea. Caballo, vaca, oveja, asno, cabra salvajes; su domesticación significó un gran impulso; producidos en rebaños y manadas se convirtieron en fuente de permanente progreso. El efecto no se hizo general hasta tanto no se estableció la vida pastoril para la creación y conservación de las manadas. Europa, como región de bosques en su mayor parte, no era apta para la vida pastoril; pero las praderas del altiplano asiático y de las orillas del Eufrates, Tigris y otros ríos de Asia <fueron> los asentamientos naturales de las tribus pastoriles. Hacia allí tenderían naturalmente; allí encontramos a los remotos antepasados arios en confrontación con tribus semíticas pastoriles semejantes.

El cultivo de cereales y plantas debió de preceder a su migración desde las praderas hacia la regiones forestales de Asia occidental y de Europa. Forzados a este cultivo por las necesidades de los animales domésticos, incorporados ahora a su régimen de vida [quizá no es el caso de los celtas].

Telas tejidas de lino y lana e implementos y armas de bronce aparecen también en este período en el hemisferio oriental.

Para cruzar la barrera al estado superior de la barbarie <eran> indispensables utensilios metálicos capaces de conservar el filo y la punta; para ello necesario inventar el proceso de la fundición del hierro.

Propiedad: gran incremento de la propiedad personal y algunos cambios en las relaciones de las personas con la tierra. El dominio territorial todavía pertenecía a la tribu en común; pero una porción se sustraía ahora para el sostenimiento del gobierno, otra para usos religiosos y una porción aún más importante: aquella con la que se sostenía el pueblo, dividida entre las diversas gentes o comunidades de personas que residían en el mismo pueblo. Nadie poseía tierras o casas por derecho propio, con poder para venderlas o transferirlas en plena propiedad a quien quisiera. La propiedad individual de casas y tierras <se hallaba> excluida por la propiedad comunitaria de las tierras por las gentes o comunidades de personas, las viviendas colectivas y el modo de ocupación por familias emparentadas.

El reverendo Sam<uel> Gorman, misionero entre los indios pueblos laguneros, dice en una comunicación a la Historical Society of New Mexico:

«El derecho de propiedad corresponde a la parte femenina de la familia y se hereda por esta línea de madre e hija. La tierra se posee en común; pero cuando una persona cultiva una parcela, tiene derecho personal a ella, que puede vender a otro de la comunidad ... Generalmente sus mujeres llevan el control del granero, son más previsores frente al futuro que sus vecinos españoles. Comúnmente tratan de disponer de provisiones para un año. Solamente cuando se suceden dos años de carestía, los pueblos como comunidad padecen hambre.» (Morgan, p. 536 <: 532>, nota.) Derechos posesorios, existentes en individuos o familias, inalienables salvo por herencia a los herederos o herederas gentilicios.

Los indios pueblos moquis poseen ahora, además de siete grandes pueblos y huertas, rebaños de ovejas, caballos y mulas y otros considerables bienes de propiedad personal; hacen vasijas de barro de diferentes tamaños y excelente calidad, y mantas de lana en telares y con hilo de su propia producción. El comandante J. W. Powell cuenta el siguiente caso, que muestra que el marido aún no ha adquirido allí ningún derecho sobre la propiedad de su esposa o sobre los hijos del matrimonio. Un zuñi se casó con una oraibi y tuvo tres hijos de ella; vivió con ellos en Oraibe hasta que ella

murió. Los parientes de su difunta mujer se apropiaron de los hijos y de sus bienes domésticos, dejándole su caballo, vestido y armas, además de algunas mantas que le pertenecían, no las de su esposa. Partió del pueblo con Powell para ir a Santa Fe y volver luego a su propio pueblo en Zuñi. La mujer, igual —y no menos— que el hombre tenía derecho de posesión sobre las habitaciones y partes de las casas pueblos mientras las ocupaban, y las dejaban a su pariente más próximo bajo ciertas condiciones. / Los escritores españoles han hecho una maraña inextricable de la tenencia de la tierra en las tribus meridionales. La propiedad en común e inalienable de la tierra por una comunidad de personas la tomaron por una hacienda feudal, al jefe por un señor feudal, al pueblo por sus vasallos; vieron que la tierra era propiedad común; no <vieron> la comunidad misma de sus propietarios: la gens o división de una gens.

La descendencia en la línea femenina todavía se mantenía en algunas tribus de México y Centroamérica, mientras que en otras, probablemente las más, la descendencia <había> pasado a la línea masculina; esto causado por la influencia de la propiedad. Entre los mayas la descendencia era por línea masculina: en cambio <es> difícil precisar qué línea seguían los aztecas, tezcucas, tlacopas y tlaxcaltecas.

Entre los indios pueblos, probable descendencia en línea masculina, con restos de un régimen arcaico como en el caso del cargo de Teuctli. Entre ellos <era> de esperar la segunda gran regla de la herencia, que distribuía la propiedad entre los parientes agnaticios. Con la descendencia por línea masculina los hijos del difunto <estaban> a la cabeza de los agnados, de modo que recibían la mayor parte (entre los agnados). Pero no eran los herederos exclusivos (con exclusión de los otros agnados). Los americanos nunca alcanzaron el período último (superior) de la barbarie.

Cap. II (parte IV). Las tres reglas de la herencia, prosigue

El período superior de la barbarie comenzó en el hemisferio oriental.

Proceso de fundición del hierro; no obstante el bronce, el progreso estaba detenido a falta de un metal de suficiente tenacidad y dureza para usos mecánicos; no se encontró hasta el hierro. Desde entonces el progreso más rápido.

IV. La propiedad en el estadio superior de la barbarie

En las postrimerías de este período se generaliza la propiedad en masa —consistente en una variedad de bienes de propiedad individual— debido al asentamiento de la agricultura, manufacturas, tratos locales, comercio exterior; pero:

La antigua tenencia en común de las tierras no había cedido más que en parte a la propiedad individual.

En este estadio se produjo la esclavitud; se halla directamente relacionada con la producción de propiedad. En ella (la esclavitud) tuvo su origen la familia patriarcal del tipo hebreo y la familia semejante de las tribus latinas bajo autoridad paterna, así como también una forma modificada de la misma familia entre las tribus griegas.

Debido a esto y más particularmente a la creciente abundancia de alimentos merced al cultivo de los campos, comenzaron a desarrollarse naciones, contaban muchos miles bajo un gobierno, mientras que antes sólo unos pocos miles. Lucha por la po-

sesión de los territorios más codiciables intensificada por la ubicación de las tribus en zonas fijas y en ciudades fortificadas al aumentar la población. Se perfeccionó el arte de la guerra y aumentaron las recompensas de una proeza. Estos cambios indican la aproximación de la civilización.

Las primeras leyes de los griegos, romanos y hebreos, una vez comenzada la civilización, hicieron poco más que convertir en disposiciones de ley resultados a los que su experiencia anterior había dado cuerpo en usos y costumbres.

Hacia el final del período superior de la barbarie, tendencia a dos formas de propiedad, a saber de Estado e individual. Entre los griegos algunas tierras eran aún comunes a la tribu, otras comunes a la fratría para usos religiosos, otras a la gens; pero la mayor parte de las tierras habían caído en propiedad privada individual. En tiempos de Solón la sociedad ateniense todavía era gentilicia, las tierras en general detenidas por individuos que habían aprendido a hipotecarlas. Plutarco en Solón, cap. XV: < Pues en estos poemas Solón se gloria de haber quitado las marcas de la tierra hipotecada, que estaban por todas partes; antes la tierra estaba esclavizada, ahora es libre :> «Σεμνύνεται γὰρ Σόλων ἐν τούτοις ὅτι τῆς τε προὔποκειμένης (hipotecada) γῆς ὄρους [las marcas que el deudor tenía que poner en su casa o campo, cuando había tomado dinero prestado a cuenta de ellos, con una inscripción que indicaba su nombre junto con la suma] ἀνεῖλε πολλαχῆ πεπηγότας πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα»⁸.

Desde su primer establecimiento, las tribus romanas tenían un campo público, el ager romanus; a la vez había tierras de la curia para fines religiosos, de la gens y de individuos particulares. Una vez que se extinguieron estas corporaciones sociales, las tierras que habían tenido en común fueron convirtiéndose en propiedad privada.

Estas diversas formas de propiedad muestran que la tenencia más antigua de la tierra era la comunitaria de la tribu; tras iniciarse su cultivo, una parte de las tierras de la tribu se repartió entre las gentes, teniendo cada una de ellas su parte en común; a esto le sucedió con el transcurso del tiempo la adjudicación a individuos y por último estas adjudicaciones se convirtieron en propiedad privada individual. / En general los bienes personales eran de propiedad individual.

La familia monógama apareció en el estadio superior de la barbarie procedente de la familia sindiásmica; estaba íntimamente relacionada con el incremento de la propiedad y con las costumbres referentes a la herencia. La descendencia <había> cambiado a la línea masculina; pero toda la propiedad, móvil e inmóvil, siguió siendo hereditaria en la gens como desde tiempo inmemorial.

Iliada. En la *Iliada* —v, 90— se hace mención de cercas alrededor de los campos cultivados. IX, 577: una parcela de 50 acres (πεντηχοντόγυος), la mitad para viñedos, el resto para labranza. XIV, 121: Tideo vive en una casa rica en bienes y tiene campos de cereales en abundancia.

[Morgan se equivoca si piensa que el mero deslinde demuestra la propiedad privada del suelo.] v, 265: ya se distinguía diversas razas de caballos por sus cualidades peculiares; IV, 433: «innumerables ovejas en el establo de un hombre opulento». La moneda acuñada era desconocida, por consiguiente el comercio casi todo de trueque, como en las líneas siguientes: «ἐνδεν ἄρ' οἰνίζοντο [οἰνάζω en voz media, comprar vino] χάρη χομόωντες Ἀχαιῶι, ἄλλοι μὲν χαλκῶ (aere), ἄλλοι δ' αἰθωνι (reluciente) σιδήρῳ ἄλλοι δὲ ῥινοῖς (pellibus), ἄλλοι δ' αὐτῆσι βόεσσι, ἄλλοι δ' ἀνδραπόδεσσι» <: allí compraron, pues, vino [οἰνάζω en voz media, comprar vino] los aqueos de larga cabellera, unos con bronce (aere), otros con reluciente (espléndido) hierro,

otros con pieles (pellibus), otros con bueyes, otros con esclavos.> (*Iliada*, libro VII, vs. 472-475);

aquí bronce	(3.ª forma de equivalente;	y vino = bronce o hierro o
hierro	aquí vino = dinero)	pieles o bueyes.
pieles = vino		(2.ª forma de equivalente).
bueyes		
esclavos		

<Cf. OME 40, pp. 74, 71.>

Se menciona el oro en lingotes como valorado por el peso y medido en talentos [Morgan cita *Iliada* XII, 274, no está ahí] ⁹.

Se hace mención de artículos hechos con oro, plata, bronce y hierro, tejidos de lino y lana de muchas formas, casas, palacios, etc.

Herencia: Una vez que en el estadio superior de la barbarie las casas y tierras, rebaños y manadas y mercancías intercambiables hubieron aumentado tanto en cantidad, a la vez que eran propiedad privada, la cuestión de la herencia fue ejerciendo presión hasta que el derecho correspondiera a las realidades. Los animales domésticos eran una posesión de mayor valor que el conjunto de todos los tipos de propiedad anteriores; servían de alimento, intercambiables con mercancías, de utilidad para el rescate de cautivos, para el pago de multas y en los sacrificios religiosos; capaces de multiplicación indefinida, su posesión reveló a la mente humana la primera concepción de la riqueza. Cronológicamente vino luego el cultivo sistemático de la tierra, que tendía a identificar la familia con el suelo y a hacer de ella una organización para producir propiedad; pronto encontró expresión en las tribus latinas, griegas, hebreas, en la familia patriarcal incluyendo esclavos y sirvientes. El trabajo del padre y los hijos se fue incorporando cada vez más a la tierra, la cría de animales domésticos y la producción de mercancías, tendiendo a individualizar la familia y a hacer plausibles los derechos preferentes de los hijos a la herencia de la propiedad en cuya producción habían colaborado. Antes del cultivo de la tierra los rebaños y manadas correspondían por orden natural al colectivo de personas unido para subsistir en un grupo constituido sobre la base del parentesco. La herencia agnaticia estaba en condiciones de imponerse en tales circunstancias. Pero una vez que la tierra se convirtió en objeto de propiedad y las adjudicaciones a los individuos hubieron llegado a la propiedad privada, era seguro que la tercera gran regla de la herencia, que asignaba la propiedad a los hijos del difunto propietario, se había de sobreponer a la herencia agnaticia.

Cuando la labranza de los campos demostró que la superficie íntegra de la tierra podía ser objeto de propiedad individual y el cabeza de familia se hizo el centro natural de la acumulación, inaugurada una nueva marcha de la humanidad hacia la propiedad y completada su evolución antes de que finalizara el período posterior de la barbarie, esta situación ejerció un gran influjo sobre la mente humana, despertó nuevos elementos de carácter; la propiedad se convirtió en pasión avasalladora del bárbaro de la edad heroica («botín y belleza»). Frente a ella no pudieron mantenerse las costumbres arcaicas y más recientes. [¡Sr. Loria, ahí tiene Vd. el resultado de la pasión!] La monogamia había garantizado la paternidad de / los hijos y proclamado y sostenido el derecho exclusivo de éstos a heredar la propiedad de sus difuntos padres.

Los germanos, cuando fueron descubiertos, en el estadio superior de la barbarie, empleaban el hierro en cantidades limitadas; tenían rebaños y manadas, cultivaban cereales, hacían toscas telas de lino y lana, no habían alcanzado la idea de propiedad individual de las tierras. De ahí resulta que la propiedad individual de tierras, desconocida en Asia y en Europa en el período medio de la barbarie, se produjo en el período superior. En las tribus hebreas existió la propiedad privada de tierras antes del comienzo de su civilización. Como las tribus arias, emergieron de la barbarie en posesión de animales domésticos y cereales, hierro y bronce, oro y plata, géneros elaborados y productos textiles. Pero en la época de Abrahán su conocimiento de la labranza era rudimentario. La reconstrucción de la sociedad hebrea después del éxodo sobre la base de tribus consanguíneas, a las cuales se les asignaron al llegar a Palestina áreas territoriales, muestra que la civilización las encontró con instituciones gentilicias, sin que hubiesen llegado aún a conocer la sociedad política. La herencia era rigurosamente en la fratría y probablemente en la gens, «la casa paterna»...

Después que los hijos hubieron adquirido la herencia exclusiva, las hijas heredaban a falta de varones; luego el matrimonio transferiría sus bienes de su propia gens a la de su marido, salvo que en el caso de las herederas se pusiese alguna restricción al derecho. Como es presumible y natural, estaba prohibido el matrimonio dentro de la gens; la invocación por parte de la gens de su derecho prioritario a retener los bienes dentro de ella misma le fue planteada a Moisés como cuestión de herencia hebrea y a Solón como cuestión de herencia ateniense; ambos fallaron en igual sentido. La misma cuestión debe haberse planteado en Roma y resuelta en parte por el precepto de que el matrimonio de la mujer producía una *diminutio capitis* y con ello la pérdida de los derechos agnaticios.

Esto entrañaba otro problema: si el matrimonio debía quedar restringido por la regla que lo prohibía dentro de la gens, o convertirse en libre, siendo el grado y no el hecho del parentesco la medida de la limitación. Ganó la última solución.

Salfad murió, dejó hijas en vez de hijos y la herencia les fue adjudicada. Más tarde estas hijas pensaron en casarse fuera de la tribu de José a la que pertenecían; los miembros de la tribu se opusieron a esa transmisión de bienes, llevaron la cuestión ante Moisés.

Estos mozos presentaron el caso del siguiente modo:

«Si ellas se casan con uno de otra tribu de los hijos de Israel, su heredad se substraerá a la heredad de nuestros padres, yendo a aumentar la heredad de la tribu a que ellos pertenezcan; y disminuirá lo que nos haya tocado en suerte.» *Números*, XXXVI, 3.

Moisés respondió:

«La tribu de los hijos de José dice bien. He aquí lo que respecto de la hijas de Salfad manda Yavé: podrán casarse con quien quieran, siempre que sea dentro de una de las familias de la tribu de sus padres. La heredad de los hijos de Israel no pasará de tribu a tribu, porque los hijos de Israel han de quedar ligados cada uno a la heredad de la tribu de sus padres. Toda hija que posea una heredad en alguna de las tribus de los hijos de Israel tomará por marido un hombre de una de las familias de la tribu de su padre, para que los hijos de Israel conserven cada uno la heredad de sus padres.» *Números*, XXXVI, 5-9. Se les exigía que se casaran dentro de su propia fratría, no necesariamente dentro de su propia gens. Las hijas de Salfad «se casaron con hijos de sus tíos por parte de padre» —*Números* XXXVI, 11—, quienes no sólo eran miembros de la misma fratría sino también de su misma gens; también eran sus agnados más próximos.

En una ocasión anterior Moisés había fijado las reglas de herencia y reversión en los siguientes términos: «Habla a los hijos de Israel y diles: Si uno muere sin dejar hijos, haréis pasar su heredad a su hija; y si no hay tampoco hija, pasará a sus hermanos la heredad. Si no hay hermanos, daréis la heredad a los hermanos de su padre; y si no hay hermanos de su padre, pasaréis la heredad al más próximo pariente de la familia; de ésta será.» *Números*, XXVII, 8-11.

Sus herederos: 1) los hijos; pero parece que los varones recibían la propiedad con el deber de mantener a las hijas. En otro pasaje encontramos que el hijo mayor tenía doble parte.

2) Los agnados por orden de propinquidad: a) los hermanos del difunto a falta de hijos de él; y, si no tenía hermanos, b) los hermanos del padre del difunto.

3) Los gentilicios, también por orden de propinquidad: «el más próximo pariente de la familia». La «familia de la tribu» es el análogo de la fratría; así que la propiedad, a falta de hijos y agnados, pasaba al frator más próximo del propietario difunto. Esta sucesión excluye de la herencia a los cognados; un frator más lejano que un / hermano del padre heredaría con preferencia sobre los hijos de una hermana del difunto. La descendencia seguía la línea masculina y la propiedad debía heredarse dentro de la gens. El padre no heredaba de su hijo ni el abuelo de su nieto. Aquí y casi siempre la ley mosaica coincide con la ley de las doce tablas.

Posteriormente la ley levítica estableció el matrimonio sobre una nueva base independiente de la ley gentilicia; prohibió el matrimonio en ciertos grados de consanguinidad y afinidad, declarándolo libre fuera de estos grados; así fueron arrancados de raíz los usos gentilicios con respecto al matrimonio entre los hebreos; se convirtió luego en la norma de las naciones cristianas.

Las leyes de Solón sobre la herencia, sustancialmente idénticas a las de Moisés. Prueba de que los usos, costumbres e instituciones primitivas de los hebreos y griegos <eran> iguales con respecto a la propiedad.

En tiempos de Solón se estableció plenamente entre los atenienses la 3.ª gran regla de la herencia; los hijos recibían la herencia de su difunto padre con la obligación de mantener a las hijas y de dotarlas convenientemente para su matrimonio. De no <haber> hijos, heredaban las hijas a partes iguales; al otorgarse así herencias a las mujeres, se creaban herederas (ἐπίκληρες); Solón dispuso que la heredera se casara con su agnado más próximo, aun cuando perteneciesen a la misma gens, matrimonio que antes prohibía la costumbre. Ocurrieron casos en que el agnado más próximo, pese a estar casado, se separaba de su esposa para casarse con la heredera y ganar así la herencia. Ejemplo: Protómaco en el *Eubúlides* de Demóstenes —Demóstenes, *Contra Eubúlides*, 41—. No habiendo hijos, heredaban los agnados, en su defecto los gentilicios del difunto. La propiedad se retenía dentro de la gens tan inflexiblemente entre los atenienses como entre los hebreos y romanos. Solón convirtió en ley lo que antes era costumbre establecida. Bajo Solón aparecieron disposiciones testamentarias establecidas (?) por él; Plutarco dice que antes no estaban permitidas (Rómulo: 754-717 a. de C. 1-37 ab urbe condita; Solón, legislador de Atenas alrededor del 594 a. de C.).

Εὐδοκίμησε δὲ κἀν τῷ περὶ διαθηκῶν νόμῳ, πρότερον γὰρ οὐκ ἔξην, ἀλλ' ἐν τῷ γένει τοῦ τεθνηκότος ἔδει τὰ χρήματα καὶ τὸν οἶκον καταμένειν, ὃ δ' ᾧ βούλεται τις ἐπιτρέψας, εἰ μὴ παῖδες εἶεν αὐτῷ, δοῦναι τὰ αὐτοῦ, φιλίαν τε συγγενείας ἐτίμησε μᾶλλον καὶ χάριν ἀνάγκης, καὶ τὰ χρήματα κτήματα τῶν ἐχόντων ἐποίησεν. <También la ley sobre los testamentos le dio buen nombre. Y es que antes no era posible hacer testamento; dinero y casa del difunto debían quedarse en la

familia. Desde el momento en que dejó libre a todo el que no tenía hijos legar su propiedad a quien quisiera, puso la amistad por encima del parentesco, la benevolencia por encima de la necesidad e hizo los bienes propiedad de quienes los poseían. > Plutarco, *Vita Solon*, cap. 21.

Esta ley reconocía la absoluta posesión individual de la propiedad por una persona en vida, a la que ahora se añadía la facultad de disponer testamentariamente en caso de no haber hijos; pero el derecho gentilicio seguía siendo el supremo, mientras hubiera hijos que le representaran en la gens. En todo caso la costumbre tiene que haber existido antes (la testamentaria), pues Solón transformó en derecho positivo la ley consuetudinaria.

La ley romana de las 12 tablas, promulgada por vez primera el 449 a. de C., reconoce el derecho sucesorio en intestado: «Intestatorum hereditates lege XII tabularum priscum ad suos heredes pertinet». <La herencia del intestado corresponde primero por la ley de las XII tablas a sus herederos.> Gayo, *Inst.*, III, 1 —la esposa del extinto era coheredera con los hijos—. «Si nullus sit suorum heredum, tunc hereditas pertinet ex eadem lege XII tabularum ad agnatos». <Si no hay ningún heredero, la herencia corresponde por la misma ley de las XII tablas a los agnados.> Gayo, III, 9. «Si nullus agnatus sit, eadem lex XII tabularum gentiles ad hereditatem vocat». <Si no hay ningún agnado, la misma ley de las XII tablas asigna la herencia a los gentilicios.> *Ibidem*, III, 17. Parece razonable concluir que entre los primitivos romanos la herencia había guardado en la realidad exactamente el orden inverso al de las 12 tablas; los gentilicios heredaban antes que los agnados, los agnados antes de que los hijos tuvieran la herencia exclusiva.

En el período posterior a la barbarie surgió la aristocracia mediante el desarrollo de la individualidad de las personas, el acrecentamiento de las riquezas, ahora en grandes cantidades propiedad individual; la esclavitud, degradando permanentemente a una parte del pueblo, tendía a establecer contrastes de condición desconocidos en los anteriores períodos étnicos; además con la propiedad y el cargo oficial se creó un sentimiento de aristocracia, antagónico con los principios democráticos que alimentaban las gentes.

En el estadio superior de la barbarie la función de jefe en sus diversos grados, originariamente hereditaria en la gens y electiva entre sus miembros, es muy probable que en las tribus griegas y latinas pasara como regla de padre a hijo. Pero no hay pruebas de que así <fuese> por derecho hereditario. / Sin embargo la mera posesión de los cargos de arconte, filobasileus o βασιλεύς entre los griegos, y de princeps y rex entre los romanos, tendía a robustecer en sus familias el sentimiento de aristocracia. <Pero> no obstante haber alcanzado una existencia permanente, no <era> lo suficientemente vigoroso como para cambiar esencialmente la constitución democrática de los gobiernos primitivos de estas tribus.

Hoy en día la propiedad, de dimensiones tan enormes y formas tan diversificadas, se ha convertido para el pueblo en una fuerza incontrolable. «La mente humana se siente desconcertada ante su propia creación. Llegará el día, sin embargo, en que el intelecto humano se eleve hasta dominar la propiedad... El destino final de la humanidad no consiste sólo en la trayectoria a la propiedad. El tiempo transcurrido desde que se inició la civilización no es más que un fragmento (y además muy pequeño) del pasado de la existencia humana; y sólo un fragmento de las edades aún por venir. La disolución de la sociedad amenaza claramente con llegar a ser el punto final de una trayectoria cuyo fin y meta es la propiedad, pues esa trayectoria encierra los ele-

mentos de su propia destrucción ... (Un nivel superior de la sociedad) será en forma más elevada la resurrección de la libertad, igualdad y fraternidad de las antiguas gentes.» (552 <: 544>.)

«Con un mismo principio de inteligencia y una misma forma física, en virtud de un origen común, los resultados de la experiencia humana han sido los mismos sustancialmente en todos los tiempos y en todas las regiones de la misma condición étnica.» (552 <: 544>.)

Parte II. Desarrollo de la idea de gobierno

Cap. I. Organización de la sociedad sobre la base del sexo

La organización por clases en varones y mujeres (o sea una organización basada en el sexo) se encuentra aún en plena vigencia entre los aborígenes de Australia. En lo más bajo del salvajismo la comunidad de maridos y mujeres dentro de límites establecidos era el principio central del sistema social; los derechos maritales —iura coniugalia. Los romanos distinguían: *connubium*, referente al matrimonio como institución civil; y *coniugium*, la mera unión física— establecidos a nivel de grupo. —La emancipación de estos «derechos», etc. se realizó lentamente mediante movimientos cuyo resultado fueron reformas inconscientes; «elaborados inconscientemente por selección natural»—.

En el distrito del río Darling, al norte de Sidney, <se da actualmente> la siguiente organización en clases sobre la base del sexo y una organización incipiente en gentes sobre la base del parentesco entre los aborígenes australianos que hablan la lengua *camilaroi*. Lo mismo, ampliamente difundido en otras tribus australianas; salta a la vista por razones internas que la clasificación en varones y mujeres es más antigua que las gentes, las cuales entre los *camilaroi* se están sobreponiendo a la clasificación. La clasificación en sus ramas femenina y masculina es la unidad del sistema social y <ocupa> el puesto central mientras las gentes se empiezan a desarrollar, y éstas van avanzando hacia su plenitud a base de comerle terreno a aquélla. Esta organización basada en el sexo no ha sido encontrada hasta ahora en ninguna tribu salvaje fuera de Australia, porque el lento desarrollo de estos salvajes isleños en su apartado hábitat ha hecho que conserven por más tiempo la forma organizada más arcaica.

Los *camilaroi* <están> divididos en 6 gentes, divididas en dos grupos en lo que toca al matrimonio:

- | | |
|---|-----------------------------------|
| I) 1) Iguana (<i>duli</i>). | II) 4) Emú (<i>dinoun</i>). |
| 2) Canguro (<i>murriira</i>) [<i>pady-melon</i> , una especie de canguro]. | 5) Bandicut (<i>bilba</i>). |
| 3) Oposum (<i>mute</i>). | 6) Víbora negra (<i>nurai</i>). |

Al principio las tres primeras gentes no podían casarse entre ellas, pues eran subdivisiones de una gens originaria; pero podían casarse en cualquiera de las otras gentes y viceversa. Los *camilaroi* lo han modificado, pero no hasta el punto de permitir

el matrimonio con todas las gentes fuera de la gens del individuo. Prohibición absoluta para hombres y mujeres de casarse en su propia gens. Descendencia por línea materna, que asigna los hijos a la línea de su madre. Estas <son> características de la gens en su forma arcaica.

Pero existe todavía otra y más antigua división de la gente en 8 categorías, 4 exclusivamente de varones y 4 exclusivamente de mujeres. Va acompañada de un reglamento relativo al matrimonio y la descendencia que obstaculiza la gens —muestra que su organización <es> posterior— El matrimonio se halla restringido a una parte de los varones de una gens con una parte de las hembras de otra gens, mientras que en la organización gentilicia plenamente desarrollada los miembros de cualquier gens podían casarse con personas del sexo opuesto de la gens que fuese, salvo la propia. /

30 Las clases son:

Varón	Mujer
1) Ippai.	1) Ippata.
2) Cumbo.	2) Buta.
3) Murri.	3) Mata.
4) Cubbi.	4) Capota.

Todos los miembros de cada una de las 4 clases masculinas son hermanos entre sí, sea cual fuere su gens; así todos los ippais hermanos, etc., pues se supone que todos descienden de un antepasado femenino común.

De igual modo todos los miembros de cada una de las 4 clases femeninas <son> hermanas entre sí por idéntica razón (descienden de una madre común), sea cual fuere la gens a que pertenecen.

Además todos los ippais e ippatas <son> hermanos y hermanas entre sí, sean hijos de la misma madre o consanguíneos colaterales; lo mismo pasa con las siguientes clases comprendidas en el mismo número. Si se encuentran un cumbo y un buta que jamás se hayan visto antes, se saludan como hermano y hermana. Así pues los camilaroi están organizados en 4 grandes grupos primarios de hermanos y hermanas, estando compuesto cada grupo de una rama masculina y una femenina, pero ocupando conjuntamente una misma región. Las clases encarnan el germen de la gens, en cuanto, por ejemplo, los ippai y los ippata forman de hecho una sola clase en 2 ramas y no pueden casarse entre ellos; pero no es una gens constituida, porque se hallan comprendidos bajo 2 nombres (como ippai e ippata), cada uno de los cuales es una totalidad para ciertos efectos, y porque sus hijos toman otros nombres.

Las clases se hallaban entre sí en un orden diferente con respecto al derecho de matrimonio, o más bien de cohabitación (toda vez que hermano y hermana no podían casarse), a saber:

- 1) ippai puede casarse con 4) capota solamente
- 2) cumbo puede casarse con 3) mata solamente
- 3) murri puede casarse con 2) buta solamente
- 4) cubbi puede casarse con 1) ippata solamente

Posteriormente, como se verá, este esquema <fue> modificado de forma que cada clase de varones <tuviera> derecho a casarse con una categoría adicional de mujeres; esto <muestra> la invasión de la gens en la clase.

Cada varón circunscrito así en la elección de mujer a 1/4 de todas las camilaroi. En teoría toda capota <es> la mujer de todo ippai. El Rev. Fison cita de una carta del Sr. T.E. Lance (quien vivió mucho tiempo en Australia): «Si un cubbi se encuentra con una ippata desconocida, se saludan mutuamente como goleer = esposa... Un cubbi que se encontrara así con una ippata, aun cuando ella fuera de otra tribu, la trataría como a su esposa, y su derecho a proceder así sería reconocido por la tribu de ella.»

En <este> sistema conyugal 1/4 de todos los varones, unidos en matrimonio con 1/4 de todas las hembras de las tribus camilaroi.

Mientras que los hijos permanecían en la gens de sus madres, éstas pasaban a otra clase en la misma gens, distinta de la de su padre y de su madre.

varón	mujer	varón	mujer
1) ippai se casa con	4) capota: sus hijos son	3) murri y	3) mata
2) cumbo se casa con	3) mata: sus hijos son	4) cubbi y	4) capota
3) murri se casa con	2) buta: sus hijos son	1) ippai y	1) ippata
4) cubbi se casa con	1) ippata: sus hijos son	2) cumbo y	2) buta

Siguiendo la línea femenina, capota (4) es la madre de mata (3) y mata (3), a su vez, es la madre de capota; del mismo modo buta (2) <es> madre de ippata (1) la madre de buta (2). Lo mismo con la clase masculina; pero como la descendencia <es> por línea femenina, las tribus camilaroi se tienen por descendientes de 2 supuestos antepasados femeninos, que dieron origen a las 2 gentes originarias. Prolongando aún más la línea de sus antepasados, encontraban que la sangre de cada clase circula por todas.

A pesar de que cada individuo lleva uno de los nombres de clase citados, el nombre personal único es también común tanto entre las tribus salvajes como en las bárbaras.

La organización gentilicia se añadió naturalmente a las clases como una organización superior, que primero las envolvió sin alterarlas, antes de infiltrarse ya en ellas. /

31

Las clases van por parejas de hermanos y hermanas derivadas unas de otras; también las gentes van por pares mediante las clases, como sigue:

gentes	masculina	femenina	masculina	femenina
1) iguana	todos son murri y	mata o	cubbi y	capota
2) emú	todos son cumbo y	buta o	ippai e	ippata
3) canguro	todos son murri y	mata o	cubbi y	capota
4) bandicut	todos son cumbo y	buta o	ippai e	ippata
5) oposum	todos son murri y	mata o	cubbi y	capota
6) víbora negra	todos son cumbo y	buta o	ippai e	ippata

La vinculación de los niños con una gens particular deriva de la ley matrimonial. Así iguana-mata debe casarse con cumbo; sus hijos son cubbi y capota y necesariamente de la gens iguana, ya que la descendencia va por línea femenina. Iguana-capota debe casarse con ippai, sus hijos son murri y mata e igualmente de la gens iguana. Así emú-ippata tiene que casarse con cubbi, sus hijos son cumbo y buta y de la gens



emú. Así se conserva la gens, manteniendo como miembros a los hijos de todos sus miembros femeninos. Lo mismo con las restantes gentes. Cada gens procede teóricamente de dos supuestas antepasadas y contiene 4 de las 8 clases. Parece que originariamente sólo <hubo> dos clases masculinas y dos femeninas, contrapuestas por pares en lo tocante al derecho de matrimonio; y que más tarde las 4 se subdividieron en 8. Evidentemente las clases, como organización más antigua, fueron incorporadas con posterioridad dentro de las gentes y no formadas por subdivisión de éstas.

Como las gentes iguana, canguro y oposum son contrapartes recíprocas en las clases que contienen, se sigue <que son> subdivisiones de una gens originaria; lo mismo por otra parte las emú, bandicut y víbora negra; así 2 gentes primitivas, cada una con el derecho de casarse en la otra, pero no dentro de sí misma. Lo corrobora el hecho de que originariamente 1), 3), 5) no podían casarse entre sí, como tampoco 2), 4), 6). Cuando las tres eran una gens, el matrimonio entre ellas estuvo prohibido; esto seguía valiendo para las subdivisiones, pues eran del mismo linaje, si bien bajo nombres gentilicios distintos. Lo mismo exactamente aparece en los iroqueses senecas.

Una vez restringido el matrimonio a determinadas clases de cuando solamente había 2 gentes, la mitad de las mujeres de una <clase> eran teóricamente las esposas de la mitad de los varones de la otra. Después de su subdivisión en 6 la ventaja de casarse fuera de la gens fue neutralizada por la presencia de las clases con sus restricciones; de ahí el continuo casamiento dentro de la misma rama una vez pasado el grado inmediato de hermano y hermana.

Por ejemplo, si en las descendencias de ippai y capota se adjudican a cada pareja intermediaria dos hijos, un varón y una mujer, resulta:

1. Ippai se casa con capota; hijos murri y mata. Estos no pueden casarse entre sí.
2. Murri se casa con buta ... hijos ippai e ippata.

3. Ippai se casa con su primo capota y cubi se casa con su primo ippata; sus hijos son respectivamente murri y mata, y cumbo y buta; de éstos los murris se casan con las butas, sus primos segundos, etc. En esta condición <de sociedad> las clases no sólo se casan entre sí, sino que se hallan forzadas a ello debido a esta organización por el sexo. La organización en clases parece haberse propuesto como único objetivo acabar con el matrimonio entre hermanos y hermanas. Innovación: <primero,> consentir el matrimonio en cada triada de gentes en un grado limitado; y segundo, matrimonio con clases antes prohibidas, de modo que entonces iguana-murri puede casarse con mata en la gente canguro, su hermana colateral, etc. Cada / clase de varones en cada triada de gentes parece poder disponer entonces de una clase adicional de mujeres en las dos restantes gentes de la misma triada, de la que antes se hallaban excluidos.

Dondequiera que se ha descubierto el estrato medio o inferior del salvajismo, se han encontrado matrimonios de grupos enteros, bajo costumbres que caracterizan los grupos ... las necesidades <propias> de su condición fijarían un límite práctico a las dimensiones de la agrupación reunida sobre la base de esta costumbre. «Hay que admitir casos de retroceso mental y físico en tribus y naciones por razones conocidas; pero jamás interrumpieron el progreso general de la humanidad ... Las artes mediante las cuales los salvajes mantienen su existencia son notablemente persistentes. No se pierden jamás hasta ser reemplazadas por otras de grado más elevado. Mediante la práctica de estas artes y la experiencia cosechada por las instituciones sociales, el gé-

nero humano ha avanzado bajo una ley necesaria de desarrollo, bien que su progreso puede haber sido sustancialmente imperceptible durante siglos ... Tribus y naciones han perecido por la desorganización de su vida étnica.» (P. 60 <: 124>.) Entre otras tribus (no australianas) la gens parece haber avanzado a proporción que se reducía el sistema conyugal.

«Poseemos el mismo cerebro, perpetuado por la reproducción, que funcionaba en el cráneo de los bárbaros y salvajes de tiempos remotos; y lo hemos heredado cargado y saturado con los pensamientos, aspiraciones y pasiones que lo ocupaban en los períodos intermedios. Es el mismo cerebro, que ha crecido en edad y en tamaño con la experiencia de los siglos ... Estallidos de barbarie —como por ejemplo el mormonismo— son otras tantas revelaciones de sus antiguas tendencias ... una suerte de atavismo mental». (61 <: 125>.)

Parte II. Cap. II. La gens iroquesa

La organización más antigua fue social, basada en las gentes, fratrías, tribus; así se creó la sociedad gentilicia, en la que el gobierno actuaba sobre las personas a través de las relaciones de éstas con una gens o tribu. Estas relaciones, puramente personales. Luego viene una organización política, basada en el territorio y la propiedad; aquí el gobierno actúa sobre las personas a través de las relaciones territoriales de éstas, como por ejemplo, pueblo, distrito y Estado (62 <: 126>).

La organización gentilicia se ha hallado en Asia, Europa, Africa, América, Australia; subsiste hasta la sociedad política, que no aparece sino después de iniciada la civilización. Sept irlandés. Clan escocés, frara de los albaneses, ganas en sánscrito, etc., era lo mismo que la gens india americana. Gens, γένος y ganas —latín, griego, sánscrito— tienen todos por igual el significado de parentesco; contienen el mismo elemento que gigno, γίγνομαι, ganamai —todos tres, procrear—; implica la inmediata descendencia común de los miembros de una gens. De ahí que la gens <sea> un cuerpo de consanguíneos. Descienden de un antepasado común, distinguidos por un nombre gentilicio y vinculados entre sí por afinidades de sangre. Comprende solamente una mitad de tales descendientes; donde la descendencia sigue la línea femenina, como en todo el período arcaico, la gens consta de un supuesto antepasado femenino y sus hijos, juntamente con los hijos de sus descendientes femeninos, por línea femenina, a perpetuidad; a la inversa, cuando la descendencia sigue la línea masculina, en la que se transformó la línea femenina tras la aparición en masa de la propiedad. Nuestros mismos apellidos son una supervivencia del nombre gentilicio con descendencia por línea masculina. La familia moderna, como lo expresan los apellidos, es una gens desorganizada; el vínculo de parentesco <se ha> roto y sus miembros <están> tan dispersos como se haya extendido el apellido. La forma final de la gens encierra dos cambios: 1) cambio de la línea femenina a la línea masculina de descendencia; 2) cambio en la herencia de la propiedad de un miembro finado, quitándosela a sus gentilicios para dársela a sus parientes agnáticos y finalmente a sus hijos.

La gens en su forma arcaica existe hoy entre los aborígenes americanos.

Dondequiera que prevalecieron las instituciones gentilicias, y antes de la implantación de la sociedad política, hallamos a los pueblos o naciones en sociedades gentilicias y nada más. «El Estado no existía.» (P. 67 <: 130>.) Como la gens, la unidad

de organización, era esencialmente democrática, necesariamente <lo era> también la fratría, compuesta de gentes, la tribu, compuesta de fratrias, y la sociedad gentilicia, formada por las confederaciones o (su forma superior) la unión de tribus (como las 3 tribus romanas en Roma, las 4 tribus de los atenienses en el Atica, las 3 tribus dorias en Esparta, en los tres casos compartiendo un territorio).

33 En la forma arcaica de la gens los hijos de una mujer pertenecen a su gens; lo mismo los hijos de sus hijas, nietas, etc. Pero los hijos de los hijos varones de ella, sus nietos, etc. pertenecen a otras gentes, a saber a las de sus madres. En el estadio medio de la barbarie —con la familia sindiásmica— las tribus indias comenzaron a mudar la descendencia de la línea femenina a la masculina; lo mismo en el estadio superior de la barbarie entre las tribus griegas, excepto las tribus licias, y entre las tribus italianas, excepto las etruscas. / Prohibido el matrimonio dentro de la gens. La institución de la gens comienza necesariamente con 2 gentes, pues los varones y mujeres de una gens se casan con las hembras y mujeres de la otra; los hijos, siguiendo las gentes de sus respectivas madres, se distribuirían entre ellas. Asentada sobre los lazos de parentesco como principio de cohesión, la gens suministra a cada miembro individual la protección personal que ningún otro poder existente podría ofrecerle.

Las gentes de los iroqueses tomadas como ejemplo clásico en la familia ganownia. En la época de su descubrimiento, los iroqueses <se hallaban> en el estadio inferior de la barbarie; hacían redes, cuerdas y sirgas de filamentos de corteza; tejían cinturones y correas de carga con trama y urdimbre, del mismo material; hacían vasijas de barro y pipas con una mezcla de arcilla y materiales silíceos endurecidas al fuego, algunas de ellas ornamentadas con toscos medallones; cultivaban el maíz, las judías, calabazas y tabaco en canteros, hacían un pan sin levadura de maíz atortujado, que cocían en vasijas de barro —estos panes o tortas <tenían> alrededor de seis pulgadas de diámetro y una de espesor—; curtían los cueros para confeccionar faldas, polainas y mocasines; empleaban arco y flecha y la maza de guerra como armas principales; empleaban utensilios de pedernal, piedra y hueso, vestían prendas de cuero, eran diestros cazadores y pescadores. Construían viviendas comunes lo bastante grandes para dar cabida a 5, 10, 20 familias, y cada hogar practicaba el comunismo en el régimen de vida; no conocían el uso de la piedra o el adobe en arquitectura ni la utilización de los metales del país. En capacidad mental y adelanto general eran la rama representativa de la familia india al norte de Nuevo México. Militarmente «su trayectoria fue simplemente terrorífica. Para los aborígenes del continente fueron el azote de Dios».

Con el transcurso del tiempo las tribus iroquesas han llegado a variar un poco en el número y en los nombres de sus respectivas gentes. Su mayor número fue de 8.

- | | |
|-----------------|--|
| I) Senecas: | 1) Lobo. 2) Oso. 3) Tortuga. 4) Castor. 5) Ciervo. 6) Becada. 7) Garza. 8) Halcón. |
| II) Cayugas: | 1) Lobo. 2) Oso. 3) Tortuga. 4) Castor. 5) Ciervo. 6) Becada. 7) Anguila. 8) Halcón. |
| III) Onondagas: | 1) Lobo. 2) Oso. 3) Tortuga. 4) Castor. 5) Ciervo. 6) Becada. 7) Garza. 8) Bola. |
| IV) Oneidas: | 1) Lobo. 2) Oso. 3) Tortuga. |
| V) Mohawks: | 1) Lobo. 2) Oso. 3) Tortuga. |
| VI) Tuscaroras: | 1) Lobo gris. 2) Oso. 3) Gran tortuga. 4) Castor. 5) Lobo amarillo. 6) Becada. 7) Anguila. 8) Pequeña tortuga. |

Los cambios muestran que algunas gentes en ciertas tribus se han extinguido y que se han formado otras por subdivisión de gentes con excesivo número de miembros. El *ius gentilitium* consiste en:

1. El derecho de la gens a elegir su sachem y jefes

Casi todas las tribus indias americanas <tenían> dos grados de jefes, los sachem y los jefes corrientes; todos los demás eran variedades de estos 2 grados primarios; elegidos en cada gens entre sus miembros, el hijo no podía ser elegido para suceder a su padre donde la descendencia era por línea femenina, porque pertenecía a otra gens. El cargo de sachem era hereditario en la gens, en el sentido de que se reemplazaba cada vez que se produjera una vacante; el cargo de jefe no <era> hereditario, pues se confería en premio de méritos personales y se extinguía con el individuo. Los deberes del sachem se limitaban a la paz, no podía ir a la guerra en calidad de sachem. Los jefes, promovidos al cargo por su valor personal, sabiduría en los asuntos o elocuencia en el consejo <eran> generalmente la clase superior en capacidad, pero no en autoridad sobre la gens. La relación del sachem era primariamente con la gens, cuya cabeza oficial era; la del jefe, primariamente con la tribu, a cuyo consejo pertenecía igual que el sachem.

El cargo de sachem, más antiguo que la gens, pertenece también al grupo punalúa o incluso a la anterior horda. En la gens los deberes del cargo <eran> paternos; electivo entre los miembros varones de la gens. De acuerdo con el sistema indio de consanguinidad el cargo de sachem pasaba de hermano a hermano o de tío a sobrino y muy raramente de abuelo a nieto. La elección por libre sufragio de los adultos de ambos sexos, generalmente recaía en un hermano del sachem fallecido o en uno de los hijos de una hermana, siendo preferido sobre todo su propio hermano o el hijo de su propia hermana. Entre varios hermanos, propios o colaterales, de una parte, y los hijos de varias hermanas, propios o colaterales, por la otra, no <existía> un derecho preferente, pues todos los miembros varones de la gens eran igualmente elegibles.

Después de que la gens hubiese elegido a uno como sachem —por ejemplo entre los iroqueses senecas—, todavía se requería el asentimiento de las 7 gentes restantes. Estas se reunían por fratrías al efecto; si se negaban a confirmar la elección, la gens tenía que volver a elegir; si el elegido resultaba aceptado, la elección quedaba completa, pero el nuevo sachem aún tenía que ser «alzado» —o sea, investido del cargo— por un consejo de la confederación, antes de poder entrar en funciones; tal era su modo de conferir el imperium. / El sachem de una gens era *ex officio* miembro del consejo de la tribu y del consejo, más alto, de la confederación. Mismo método de elección y confirmación para el cargo de jefe; pero un consejo general no era convocado nunca para investir jefes de grado inferior al de sachem; aguardaban a la elección de sachems.

<El número de> jefes en cada gens generalmente guardaba relación con el número de sus miembros; entre los iroqueses senecas 1 jefe por cada 50 personas aproximadamente; actualmente en Nueva York unos 3 000 senecas, tienen 8 sachems y unos 60 jefes; el número proporcional hoy más alto que antes. El número de gentes en una tribu corresponde generalmente a su población; el número de gentes varía en las diferentes tribus desde 3 entre los delawares y munsis hasta más de 20 en los ojibwas y crics; 6, 8, 10 eran números corrientes.

2. Derecho a deponer a los sachems y los jefes

Este derecho, privativo de los miembros de la gens; cargo nominalmente «de por vida», su desempeño práctico «mientras se porte bien». La investidura de un sachem se llamaba «ponerle los cuernos», su deposición «quitarle los cuernos». En cuanto un sachem o jefe <era> degradado en su debida forma por la gens, pasaba a ser una persona privada. El consejo de las tribus también tenía facultad para degradar a los sachems y jefes sin aguardar a la acción de la gens y aun contra su voluntad.

3. Prohibición de casarse dentro de la gens

Esta regla aún inflexible entre los iroqueses. Al comienzo de la gens los hermanos estaban casados en grupo con las mujeres de todos ellos; y las hermanas con los maridos de todas ellas; la gens procuró excluir el matrimonio entre hermanos prohibiendo el matrimonio en la gens.

4. Derechos mutuos de herencia sobre la propiedad de gentilicios fallecidos

En el estadio de salvajismo la propiedad se limita a objetos personales; en el estadio inferior de la barbarie se añadieron derechos posesorios sobre viviendas comunes y huertas. Los objetos personales de más valor se enterraban con el cuerpo del propietario difunto. Por lo demás la propiedad había de quedarse en la gens y ser distribuida entre los gentilicios del propietario difunto. Esto sigue siendo en teoría la regla entre los iroqueses; en la práctica los bienes de un difunto <eran> apropiados por los parientes de la gens más próximos. En el caso de un varón sus hermanos y hermanas propios y su tío materno se dividían sus bienes; en el caso de una mujer su propiedad <era> heredada por sus hijos y hermanas con exclusión de los hermanos varones. En ambos casos la propiedad se quedaba en la gens. Por eso el marido no heredaba nada de su mujer y viceversa. Estos derechos mutuos de herencia fortalecían la autonomía de la gens.

5. Obligaciones recíprocas de ayuda, defensa y desagravio de ofensas

La seguridad del individuo dependía de su gens; los lazos de parentesco <eran> un elemento poderoso de mutuo apoyo; ofender a una persona era ofender a su gens. Herrera en su *Historia general* <Dec. IV, 10, cap. 4> cuenta de los mayas del Yucatán: cuando había que satisfacer un daño, <«> si el condenado por la paga había de venir en pobreza, le ayudaban los parientes <«> —gens—. Y de los indios de Florida: <op. cit., Dec. IV, 4, cap. 7> <«> En la casa adonde muere algún hijo o hermano, en tres meses no buscan de comer, antes se dejan morir de hambre, si los parientes y los vecinos, como lo usan, no los proveyesen de comida <«>. <Dec. III, 1. 4, cap. 7 :> <«> El que iba a vivir de un lugar a otro, no podía vender su hacienda, sino dejarla al pariente más cercano <«>.

Garcilaso de la Vega —*Royal Commentaries*, ed. Londres, 1988, trad. Rycout, 107 <Comentarios reales de los incas, t. II, 1. 4, cap. VIII> cuenta de las tribus de los An-

des peruanos: «En los casamientos de la gente común eran obligados los concejos (= gentes) de cada pueblo a labrar las casas de sus novios y el ajuar lo proveía <la parentela>».

La antigua práctica de la vendetta ... procede de la gens. Los tribunales para el enjuiciamiento de los criminales y las leyes que imponen su castigo aparecieron tardíamente en la sociedad gentilicia. Entre los iroqueses y otras tribus indias en general <estaba> universalmente reconocida la obligación de vengar la muerte de un pariente. Antes intento de conciliación entre la gens del que había matado y la del muerto; los miembros de cada gens celebraban un consejo por separado, se hacían en favor del que había matado propuestas de condonación del acto, por lo regular en forma de expresión de pesar y de presentes de considerable valor. Si esto no servía, porque los parientes gentilicios del muerto <seguían> implacables, la gens del muerto designaba entre sus miembros uno o más vengadores, que debían perseguir al criminal hasta descubrirle y luego matarle dondequiera se le encontrase. Si así lo hacían, no <constituía> motivo de queja por parte de ningún miembro de la gens de la víctima. /

35 6. El derecho de adjudicar nombres a los miembros de la gens

En las tribus salvajes o bárbaras no hay apellidos. Los nombres propios de los individuos de una misma familia no indican vinculación familiar alguna entre ellos. —El apellido no es más antiguo que la civilización—. Sin embargo los nombres propios indios por lo regular indican la gens del individuo a los miembros de otras gentes en la misma tribu. Como regla cada gens disponía de nombres personales de su especial propiedad; por tanto no podían ser llevados por quien perteneciera a otra gens de la misma tribu. Un nombre gentilicio comunicaba ya de por sí derechos gentilicios. Después del nacimiento de una criatura su madre, con la conformidad de los parientes más cercanos de ella, le buscaba un nombre que perteneciese a la gens y nadie llevara en ese momento. La asignación del nombre no <era> completa hasta que su nacimiento y el nombre de su padre hubiesen sido anunciados en el próximo consejo de la tribu. A la muerte de una persona su nombre no podía ser nuevamente dado en vida del mayor de sus hijos supervivientes sin la anuencia de éste. [Este y los otros detalles, mientras no se diga expresamente lo contrario, se refieren a los iroqueses.]

Se usaban dos clases de nombres, una para los niños, la otra para los adultos, «quitándose» —en su misma expresión— la primera al «conferirse» la segunda. A la edad de 16 ó 18 años se quitaba el primer nombre, de ordinario por el jefe de la gens, y se daba en su lugar uno de la segunda clase. En el siguiente consejo de la tribu se publicaba el cambio de nombres y acto seguido el varón asumía los deberes de un hombre adulto. En algunas tribus indias se exigía que el joven tomase la senda de guerra y se ganara su segundo nombre con alguna proeza personal. Después de una enfermedad grave no <era> raro, por razones de superstición, que se solicitara y obtuviese un segundo cambio de nombre. Cuando alguien era elegido sachem o jefe, se le quitaba el nombre y se le confería otro nuevo en el acto de su investidura.

El individuo carecía de control sobre la cuestión del cambio; era prerrogativa de sus parientes femeninos y de los jefes; pero un adulto podía cambiar de nombre, si lograba de un jefe que lo anunciara en el consejo. Una persona que dispusiese de un nombre propio, como el hijo mayor de un difunto, se lo podía otorgar a un amigo

de otra gens; pero a la muerte de éste el nombre volvía a la gens a que correspondía. Los nombres hoy en uso entre los iroqueses y otras tribus indias <son> en su mayoría nombres tradicionales, transmitidos en la gens desde tiempo inmemorial.

En el trato familiar y en los saludos formales los indios <norte>americanos se tratan con el nombre del parentesco en que se halla el saludado con quien habla. Estando emparentados se saludan por el parentesco; no estándolo se sustituye por «amigo mío». Sería tomado como una grosería dirigirse a un indio por su nombre personal o preguntárselo directamente a él mismo. Los antepasados sajones de los «ingleses» hasta la conquista normanda no tenían más que nombres personales, carecían de apellidos. <Esto> indica una aparición tardía de la monogamia y la existencia en tiempos más primitivos de una gens sajona.

7. El derecho de adopción de extraños en la gens

Los prisioneros de guerra, condenados a muerte o adoptados por alguna gens; esto último lo normal con las mujeres y niños cautivos. La adopción no sólo confería derechos gentilicios sino también la nacionalidad de la tribu.

Quien adoptaba a un cautivo le ponía en relación de hermano o hermana; si era una madre quien adoptaba, en la de hijo o hija; y de ahí en adelante la persona era tratada en todo como si hubiese nacido en esa condición. La esclavitud, que en el estadio superior de la barbarie pasó a ser el destino del cautivo, era desconocida entre las tribus del estadio inferior en el período aborigen. Los cautivos adoptados frecuentemente ocupaban en la familia el lugar de los miembros muertos en la guerra, con el fin de rellenar las filas diezmadas de la parentela. Aunque el caso era raro, una gens en decadencia podía compensar sus pérdidas por ejemplo así. Una vez la gens halcón de los senecas se debilitó tanto que <estuvo> próxima a extinguirse; para salvar la gens fue transferido de común acuerdo por adopción un grupo de la gens lobo a la gens halcón. El derecho de adopción, dejado al arbitrio de cada gens. Entre los iroqueses la ceremonia de adopción se realizaba en un consejo público de la tribu, lo que la convertía prácticamente en un rito religioso.

8. ¿Ritos religiosos de la gens?

36 Apenas se puede decir que alguna gens india tuviese ceremonias religiosas especiales; pero sus prácticas religiosas se hallaban en una relación más o menos directa con las gentes; las ideas religiosas brotadas en la gens y las prácticas religiosas instituidas en ella se difundieron de la gens a la / tribu en vez de quedarse como algo particular de la gens. Así entre los iroqueses 6 fiestas religiosas anuales (Fiestas del Arce, la Siembra, las Bayas, el Choclo, la Cosecha y Año Nuevo), comunes a todas las gentes de la tribu, observadas en fechas determinadas del año.

Cada gens designaba un número de «custodios de la fe», varones y mujeres, encargados de la celebración de esas fiestas; dirigían en éstas las ceremonias junto con los sachems y jefes de las tribus, quienes *ex officio* <eran> «custodios de la fe». No existiendo director oficial ni ningún distintivo de sacerdocio, sus funciones <eran> iguales. Las «custodias de la fe» tenían más especialmente el encargo de preparar el festín ofrecido en todos los consejos a los asistentes al terminar cada día. <Era> un

banquete colectivo. Su culto era de acción de gracias con invocaciones al Gran Espíritu y a los Espíritus menores para seguir disfrutando de las bendiciones de la vida. Cf. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 182.

9. Cementerio común

Antigua, bien que no exclusiva, forma de enterrar: exponiendo el cadáver sobre un andamio hasta que se consumía la carne; luego se recogían los huesos y se conservaban en recipientes de corteza en una casa construida al efecto. Por lo regular los correspondientes a la misma gens se depositaban en el mismo edificio. El Rev. Dr. Cyrus Byington encontró esta práctica entre los choctas, y Adair —*Hist. of the Americ. Indians*, p. 183— dice de los cheroquis: «Vi tres de ellas en una de sus ciudades, bastante cerca entre sí ... Cada casa contenía los huesos de una tribu por separado con las figuras jeroglíficas de cada familia —gens— en cada una de aquellas singulares arcas.» En tiempos antiguos los iroqueses empleaban andamios y conservaban los huesos de los parientes extintos en recipientes de corteza, a menudo guardándolos en las viviendas que ellos mismos ocupaban. También enterraban en el suelo; en este caso no se enterraba siempre a la misma gens todos juntos en un sitio, salvo que hubiese un cementerio común para el pueblo. El Rev. Asher Wright, misionero entre los senecas escribió a Morgan: «No encuentro ninguna huella de un influjo del clan en los lugares de enterramiento ... enterrados promiscuamente ... dicen que en tiempos anteriores era más frecuente que en el día de hoy el que los miembros de cada clan viviesen juntos. Como unidad de familia se hallaban más bajo el influjo del sentimiento de familia que del interés individual.»

En la reserva tuscarora, cerca de Lewiston, aunque los tuscaroras ya <son> «cristianos», la tribu tiene un cementerio común, pero los miembros de una misma gens —castor, oso, lobo gris, etc.— son enterrados en diferentes hileras; lo mismo los padres y los hijos; pero las madres y sus hijos y hermanos están en la misma hilera.

En los iroqueses y otras tribus indias al mismo nivel de adelanto todos los miembros de la gens están de luto en el entierro de un gentilicio muerto. Las peroraciones fúnebres, los preparativos para la sepultura y el entierro del cadáver estaban a cargo de miembros de otras gentes.

Los indios pueblos de México y América Central practicaban una cremación a fuego lento —limitada a los jefes y hombres principales—, así como la exposición en andamios y el entierro en el suelo.

10. El consejo de guerra

El consejo: órgano de gobierno y autoridad suprema sobre la gens, tribu, confederación. Los asuntos ordinarios competían a los jefes; los de interés general eran sometidos a la decisión del consejo y el consejo procedía de la organización gentilicia, el consejo de jefes; su historia, gentilicia, tribal y confederada, hasta que sobrevino la sociedad política, transformando el consejo en senado.

La forma inferior y más sencilla del consejo: la de la gens; una asamblea democrática, donde todo asistente adulto, varón o mujer, tenía voz sobre los asuntos presentados; elegía y deponía su sachem y sus jefes, así como a los «custodios de la fe»,

condonaba o vengaba la muerte de un gentilicio, adoptaba personas en la gens. Era el germen del consejo superior de la tribu y del aún superior de la confederación, cada uno de los cuales estaba compuesto exclusivamente de jefes como representantes de las gentes. / Así era entre los iroqueses y los mismos derechos en las gentes griegas y latinas —con excepción de los puntos 1), 2), 6), cuya existencia antigua debe ser presumida—.

Todos los miembros de una gens iroquesa <eran> libres, estando obligados a defender la libertad de cada uno de ellos; iguales en privilegios y derechos personales. No correspondía superioridad alguna a los sachem y jefes; una fraternidad mutuamente vinculada por lazos de parentesco. Libertad, Igualdad y Fraternidad, aunque nunca formuladas, eran principios cardinales de la gens y ésta la unidad de un sistema social y gubernamental en el que se basaba la organización de la sociedad india. Explica el sentido de independencia y la dignidad personal, atributo universal del carácter indio.

Al tiempo de ser descubiertas por los europeos, las tribus indias de América en general estaban organizadas en gentes con descendencia por la línea femenina. En algunas tribus, como los dacotas, las gentes habían desaparecido; en otras, como los ojibwas, los omahas y los mayas del Yucatán, la descendencia había cambiado de la línea femenina a la masculina. Por toda la América aborigen la gens tomaba su designación de algún animal o de algún objeto inanimado, nunca de una persona; en esta primitiva condición de la sociedad la individualidad de las personas se perdía en la gens; las gentes de las tribus griegas y latinas, en el período relativamente tardío en que aparecen históricamente, llevaban —ya— nombres de personas. En algunas tribus, como los moquis entre los indios pueblos de Nuevo México, los miembros de la gens pretendían descender del animal cuyo nombre llevaban, habiendo sido sus remotos antepasados transformados por el Gran Espíritu de animales en seres humanos.

El número de personas de una gens variaba:

3 000 senecas divididos por igual entre 8 gentes darían un promedio de 375 personas por cada gens;

15 000 ojibwas divididos entre 23 gentes: 650 personas por cada gens.

Los cheroquis darían una media de más de 1 000 por cada gens.

En la situación actual de las principales tribus indias el número de personas por cada gens variaría de 100 hasta 1 000.

Excepto los polinesios, todas las familias del género humano parecen haber tenido organización gentilicia.

Parte II. Cap. III. La fratría iroquesa

La fratría (φρατρία) <es> una hermandad, un producto natural de la organización en gentes, una unión orgánica o asociación de 2 o más gentes de la misma tribu para ciertos propósitos comunes. Estas gentes eran de ordinario las que se habían constituido por fraccionamiento de una gens originaria.

En las gentes griegas la fratría casi tan constante como la gens; cada una de las 4 tribus de los atenienses <estaba> organizada en 3 fratrías, compuesta cada una de 30 gentes; de modo que 4 tribus = 12 fratrías = 360 gentes, o 4 tribus = 4 × 3 fratrías = 4 × 3 × 30 gentes. Una organización numérica tan simétrica demuestra que

la división dada de las tribus en fraternías y de las fraternías en gentes <fue> luego reelaborada legalmente. Todas las gentes de una tribu procedían, por lo general, de los mismos antepasados y llevaban un nombre tribal común. La organización de la fraternía tenía su fundamento natural en el parentesco inmediato de determinadas gentes como subdivisiones de una gens originaria y sobre esta base se formó originariamente también la fraternía griega. La ley posterior que reajustó numéricamente las tribus atenienses en fraternías y gentes, requirió tan sólo la incorporación de gentes extrañas y transferencias por consentimiento o por imposición. Se sabe poco de las funciones de la fraternía griega: observancia de ceremonias religiosas especiales, condonación o venganza de la muerte de un frator, purificación del criminal tras haber escapado al castigo por su crimen, como preparación para su restitución a la sociedad. «Ποία δὲ χέρονιψ φρατέρων προσδέξεται» <¿Es que alguna fraternía la va a admitir a su ritual de purificación?> Esquilo, *Euménides*, v. 656. En Atenas esta institución sobrevivió a la instauración de la sociedad política con Clístenes; su función: llevar el registro de los ciudadanos, lo que puso bajo su cargo las descendencias así como la comprobación de la ciudadanía. Al casarse, la mujer quedaba inscrita en la fraternía de su marido y los hijos del matrimonio eran enrolados en la gens y fraternía del padre. También era obligación de la fraternía llevar juicio ante los tribunales contra el asesino de un frator [¿forma modificada de la venganza de sangre!]. Si se tuviera pleno conocimiento de los pormenores, probablemente hallaríamos a la fraternía en relación con la mesa común, los juegos públicos, las exequias de hombres distinguidos, la organización primera de las fuerzas armadas y las deliberaciones de los consejeros, así como el cumplimiento de ritos religiosos y la custodia de privilegios sociales. / Análoga a la fraternía griega, la curia romana: «εἴη δ' ἂν Ἑλλάδι γλώττη τὰ ὀνόματα ταῦτα μεθερμηνευσόμενα φυλή μὲν καὶ τρίττυς ἢ τρίβους, φράτρα δὲ καὶ λόχος ἢ κουρία.» <La palabra tribu se puede traducir al griego por filé y tritittis, la palabra curia por fratra y lojos.> *Dionis.*, 1. II, cap. 7; cf. 1. II, cap. 13. Cada curia = 10 gentes en cada una de las 3 tribus romanas, con un total de 30 curias y 300 gentes; la curia intervenía directamente en el gobierno. La asamblea de las gentes —comitia curiata— votaba por curias, disponiendo cada una de un voto colectivo. Esta asamblea <fue> el poder soberano del pueblo romano hasta el tiempo de Servio Tulio.

38

Desarrollo orgánico de la fraternía entre los aborígenes de <Norte>américa, donde se dio en un gran número de tribus; al contrario de la gens, tribu, confederación, carecía de funciones de gobierno; algunas funciones sociales, especialmente importantes cuando la tribu era grande. Presenta la fraternía en su forma y funciones arcaicas.

1. Las ocho gentes de las tribus iroquesas senecas, refundidas en 2 fraternías:

1.ª fraternía. Gentes: 1) Oso. 2) Lobo. 3) Castor. 4) Tortuga.

2.ª fraternía. Gentes: 5) Ciervo. 6) Becada. 7) Garza. 8) Halcón.

De-ă-non-dă'-a-yoh —fraternía— significa hermandad. Las gentes de la misma fraternía son gentes hermanas entre sí y primas de las de la otra fraternía; los senecas utilizan estas palabras, cuando hablan de las gentes en el contexto de las fraternías. Originariamente estaba prohibido el matrimonio entre miembros de la misma fraternía; pero los miembros de una podían casarse en cualquier gens de la otra. Esta prohibición (del matrimonio entre miembros de la misma fraternía) muestra que las gentes de cada fraternía eran subdivisiones de una gens originaria y la prohibición de casarse en la propia gens había sobrevivido a sus subdivisiones. Esta restricción había desaparecido desde hacía mucho tiempo, excepto en lo referente al matrimonio de un individuo en su pro-

pia gens. Una tradición de los senecas <cuenta> que el oso y el ciervo <fueron> las gentes originarias, de las que las otras <eran> subdivisiones. De ahí que la base natural de la fraternidad <fuese> el parentesco de las gentes que la formaban. Tras subdividirse debido al crecimiento numérico, hubo una tendencia natural a reunirse en un organismo más elevado para asuntos comunes a todos. Las mismas gentes no son indefinidamente constantes en una misma fraternidad; cuando se producían desequilibrios en sus respectivos números, ocurrían transferencias de determinadas gentes entre las fraternidades.

Con el aumento de miembros de una gens, seguido de separación local entre sus miembros, se producía una segmentación y la parte que se separaba adoptaba un nuevo nombre gentilicio. Pero perduraba la tradición de su anterior unidad y se convertía en la base de su reorganización en una fraternidad.

2. Iroqueses cayugas. 8 gentes repartidas desigualmente entre 2 fraternidades:

1.ª fraternidad. Gentes: 1) Oso. 2) Lobo. 3) Tortuga. 4) Becada. 5) Anguila.

2.ª fraternidad. Gentes: 6) Ciervo. 7) Castor. 8) Halcón.

Siete de estas gentes, las mismas que en los senecas; desaparecida la gens de la garza; la anguila ocupa su lugar, pero pasada al otro lado. Las gentes becada y castor han cambiado también de fraternidad. Los cayugas llaman también a las gentes de la misma fraternidad «gentes hermanas», a las de la fraternidad opuesta «gentes primas».

3. Iroqueses onondagas (8 gentes, desigualmente divididas en fraternidades como los cayugas):

1.ª fraternidad. Gentes: 1) Lobo. 2) Tortuga. 3) Becada. 4) Castor. 5) Bola.

2.ª fraternidad. Gentes: 6) Ciervo. 7) Anguila. 8) Oso.

Halcón (de los coyugas) sustituido por bola en los onondagas. La composición de las fraternidades difiere de la de los senecas. 3 de las gentes en la 1.ª fraternidad idénticas; pero la gens oso se encuentra ahora del lado del ciervo.

Los onondagas carecen de la gens halcón, los senecas de la anguila; pero <los miembros de ambas> fraternizan cuando se encuentran, como emparentados mutuamente.

Los mohawks y los oneidas no tienen sino 3 gentes: 1) Oso, 2) Lobo, 3) Tortuga; sin fraternidades. Cuando se formó la confederación, existían en las diversas tribus siete de las 8 gentes senecas, como lo demuestra la presencia en ellas del cargo de sachem. Pero los mohawks y los oneidas sólo tenían las 3 nombradas; habían perdido una fraternidad entera y una gens de la otra, si [!] se supone [!] que originariamente las tribus se componían / de las mismas gentes.

39

Cuando se subdivide una tribu organizada en gentes y fraternidades, esto puede ocurrir en el sentido de la organización de la fraternidad. Aunque los miembros de una tribu se hallaban entremezclados por matrimonio, cada gens en una fraternidad está compuesta de las mujeres con sus hijos y los descendientes por línea femenina, que formaban el cuerpo de la fraternidad. Tenderían a permanecer unidos localmente, lo que podría llevarles a formar un cuerpo separado. Los miembros varones de la gens, casados con mujeres de otras gentes y que vivían con ellas, no afectarían a la gens, toda vez que sus hijos no pertenecen a su vinculación. Las gentes y fraternidades pueden seguirse en cada tribu.

Los iroqueses tuscaroras se desprendieron del tronco principal en una época desconocida del pasado, al tiempo de su descubrimiento habitaban la región del río Neuse en Carolina del Norte. Expulsados de esta tierra en 1712, se trasladaron al país de los iroqueses, fueron admitidos en la confederación como 6.º miembro.

Iroqueses tuscaroras. 2 fraternías y 8 gentes:

1.^a fraternía. Gentes: 1) Oso. 2) Castor. 3) Gran Tortuga. 4) Anguila.

2.^a fraternía. Gentes: 5) Lobo Gris. 6) Lobo Amarillo. 7) Pequeña Tortuga. 8) Becada.

Tienen 6 gentes en común con los cayugas y onondagas, 5 con los senecas, 3 con los mohawks y oneidas. La gens ciervo, que un tiempo poseyeron, extinguida en la época moderna. La gens lobo ahora se divide en 2: gris y amarillo; también la gens tortuga desdoblada en grande y pequeña. 3 de las gentes de la primera fraternía <tuscarora> coinciden con 3 de la primera fraternía de los senecas y cayugas, sólo que la gens tortuga¹⁰ es doble. Como <transcurrieron > algunos cientos de años entre la segregación de los tuscaroras de sus congéneres y su reincorporación, <ahí tenemos una> prueba de cómo perdura la existencia de una gens. Al igual que entre las otras tribus, las gentes de la misma fraternía se dicen gentes hermanas, y las de las otras primas.

Las diferencias de composición en las fraternías muestran modificaciones para hacer frente a condiciones nuevas —que afectaban a las gentes que las constituían, como despoblación de algunas o extinción, etc.—, para mantener cierto grado de equilibrio en el número de fratores de cada una. La organización frátrica <data> entre los iroqueses de tiempo inmemorial, más antigua que la confederación, implantada hace más de 4 siglos. La suma de las diferencias en su composición gentilicia <es> de poca monta, demuestra la permanencia de la fraternía así como de la gens. Las tribus iroquesas tenían 38 gentes y en 4 de las tribus un total de 8 fraternías.

Entre los iroqueses la fraternía <era> en parte para asuntos sociales, en parte para asuntos religiosos.

1) Los juegos, de ordinario con ocasión de los consejos de tribu o de confederación. En el juego de la pelota, por ejemplo, los senecas juegan por fraternías, una contra la otra, y apuestan entre ellas sobre el resultado del partido. Cada fraternía designa sus mejores jugadores, etc. Antes de comenzar el partido los miembros de las fraternías en liza apuestan objetos de propiedad personal, que son puestos en manos de depositarios a la espera del resultado.

2) En el consejo de la tribu los sachems y jefes de cada fraternía se sentaban habitualmente en los lados opuestos de una fogata imaginaria, y los oradores se dirigían a los dos grupos opuestos como a los representantes de las fraternías.

3) Cuando <se había> cometido un asesinato, primero consejo de la gens de la víctima, luego consejo de la gens del criminal; pero sucedía con frecuencia que la gens del criminal llama<ba> a las otras gentes de su fraternía —cuando el matador y el muerto pertenecían a fraternías opuestas—, para que colaborasen con ella a obtener de la otra <gens> la condonación. En tal caso la fraternía celebrada consejo y luego se dirigía a la otra fraternía, a la que enviaba una delegación con un cinto de wampun blanco, solicitando un consejo de la fraternía y un arreglo sobre el crimen. Ofrecían un arreglo a la familia y gens del asesinado mediante expresiones de pesar y regalos de valor. Negociaciones entre los 2 consejos hasta llegar a una decisión afirmativa o negativa. La influencia de una fraternía, mayor que la de una gens y su llamada a un acuerdo con la otra fraternía <tenía> más probabilidades de alcanzar la condonación, especialmente cuando había circunstancias atenuantes. Por eso la fraternía griega —antes de la civilización— se hacía cargo de la acción principal en los cargos de homicidio y también de la purificación del homicida, si escapaba al castigo; de ahí que tras la implantación de la sociedad política la fraternía asumiera el deber de perseguir al asesino ante los tribunales. /

4) En las exequias de personas de reconocida importancia <correspondían> a las fraternidades funciones destacadas (pp. 95, 96 <: 154, 155>). —En el caso de un sachem la fraternidad opuesta, y no la suya, enviaba inmediatamente después del entierro el cinto oficial de wampun del extinto mandatario al fuego del consejo central en Onondaga, como notificación de su fallecimiento. Este era retenido hasta la toma de posesión de su sucesor, a quien le era impuesto como insignia de su cargo.—

5) La fraternidad tenía que ver directamente con la elección de sachems y jefes de las diversas gentes. Después que la gens de un sachem difunto elegía su sucesor —o un jefe de 2.º grado—, podía contar como algo natural con que las gentes de la misma fraternidad confirmarían la elección; pero a veces <había> oposición por parte de la otra fraternidad. En este caso se celebraba un consejo de cada fraternidad.

6) En otros tiempos los senecas tenían sus «logias de medicina»; constituían una parte destacada en su sistema religioso. Tomar parte en una logia era observar los más altos ritos y practicar los misterios religiosos más sublimes; tenían 2 de estas organizaciones, una en cada fraternidad; cada una era una hermandad, a la que se incorporaban nuevos miembros mediante una iniciación formal.

A diferencia de la fraternidad griega y de la curia romana esta fraternidad india carecía de cabeza oficial; asimismo ningún funcionario religioso pertenecía a ella como distinto de la gens y tribu.

Morgan ve los 4 «linajes» tlaxcaltecas que habitaban los 4 barrios del pueblo de Tlaxcala como otras tantas fraternidades —no como otras tantas tribus, pues ocupaban el mismo pueblo y hablaban el mismo dialecto—. Cada «linaje» o fraternidad tenía su propia organización militar, su traje y distintivo peculiares y su jefe de guerra principal —Teuctli—, quien militarmente era su comandante general. Formaban para el combate por fraternidades. La organización de una fuerza armada por fraternidades y por tribus no <era> desconocida para los griegos de Homero. Néstor dice a Agamenón: κριῖν' ἀνδρας κατὰ φύλα, κατὰ φρήτρας, Ἀγάμεμνον, ὡς φρήτη φρήτηφιν ἀρήγη, φύλα δὲ φύλοις. <Distribuye a tus hombres, oh Agamenón, por tribus, por fraternidades, de modo que la fraternidad ayude a la fraternidad, la tribu a la tribu.> Homero, *Iliada* II, 362-363.

Las gentes choctaw <están> organizadas en 2 fraternidades, la primera llamada «pueblo dividido», con 4 gentes, la segunda «pueblo amado», también con 4 gentes. Esta separación del pueblo en 2 divisiones por gentes creaba dos fraternidades. Una tribu nunca tiene menos de 2 gentes. La gens <que> se incrementa por el número de sus miembros, se divide en 2; éstas, a su vez, se subdividen y con el tiempo se vuelven a unir en 2 o más fraternidades. Estas fraternidades forman una tribu y sus miembros hablan el mismo dialecto. Con el transcurso del tiempo, por un proceso de segmentación, esta tribu se divide en varias, que a su vez se vuelven a unir en una confederación. Tal confederación es el producto, a través de la tribu y la fraternidad, de un par de gentes.

La tribu mohicana constó originariamente de 3 gentes: lobo, tortuga y pavo. Cada una de ellas se subdividió y las subdivisiones se convirtieron en gentes independientes; pero conservaron los nombres de cada gens subdividida como sus respectivos nombres frátricos; dicho de otro modo, las subdivisiones de cada gens se reorganizaron en una fraternidad. Esto prueba de forma concluyente el proceso natural por el que, en el transcurso del tiempo, una gens se escinde en varias y éstas permanecen unidas en una organización frátrica que se expresa mediante la adopción de un nombre frátrico.

La tribu mohicana constaba originariamente de 3 gentes: lobo, tortuga y pavo:

I) Fratría lobo. 4 gentes: 1) Lobo. 2) Oso. 3) Perro. 4) Oposum.

II) Fratría tortuga. 4 gentes: 5) Pequeña Tortuga. 6) Tortuga de fango. 7) Gran tortuga. 8) Anguila amarilla.

III) Fratría pavo. 3 gentes: 9) Pavo. 10) Grulla. 11) Pollo.

Pocas veces se ha hallado entre las tribus de los indios <norte>americanos un testimonio claro de la segmentación de las gentes, seguida por la organización en fratrías de sus respectivas subdivisiones. Muestra por tanto que la fratría se basa en el parentesco de las gentes. Generalmente no se conoce el nombre de la gens originaria, a partir de la cual se formaron las otras; pero en todos estos casos perdura como nombre de la fratría. Sólo nos es conocido el nombre de una de las fratrías atenienses; las de los iroqueses no tenían ningún nombre fuera de la hermandad.

Parte II. Cap. IV. La tribu iroquesa

41 Los aborígenes americanos se dividen en innumerables tribus «por un proceso natural de segmentación, cada una individualizada por un nombre, un dialecto propio, un gobierno independiente, un territorio ocupado y defendido como propio. Los dialectos tan numerosos como / las tribus, pues la separación no <era> definitiva hasta tanto no habían aparecido diferencias dialectales<»>. Morgan cree que todas las muchas tribus aborígenes de América (menos los esquimales, que no son aborígenes) constituían un mismo pueblo originario.

El término nación <se ha aplicado> a muchas tribus indias, pese a contar con pocos miembros, debido a la posesión exclusiva de un dialecto y un territorio. Pero tribu y nación no <son> estrictamente equivalentes; la nación sólo surge bajo la institución gentilicia cuando las tribus unidas bajo un mismo gobierno se han fusionado en un pueblo, como las 4 tribus atenienses en el Atica, las 3 tribus dóricas en Esparta, las 3 tribus latinas y sabinas en Roma. La federación exige tribus independientes en zonas territoriales separadas; en cambio la fusión las une por un proceso superior en la misma zona, incluso si perdura la tendencia a la diferenciación local de las gentes y tribus. La confederación es lo que más se parece a la nación.

<Son> muy raros los casos entre los aborígenes <norte>americanos en que la tribu comprendiera pueblos con distintos dialectos; cuando así era, se debía a la unión de una tribu más débil con otra más fuerte, hablando dialectos muy emparentados entre sí, como la unión de los misuris —después de su caída— con los otos. Cuando fueron descubiertos, la gran masa de los aborígenes eran tribus independientes; sólo unas pocas habían alcanzado la federación, compuesta por tribus que hablaban dialectos del mismo tronco lingüístico.

En los elementos de la organización gentilicia había una constante tendencia a la desintegración, agravada por la tendencia a diferenciarse en el habla, inseparable de su estado social y de las amplias zonas que ocupaban. Un lenguaje verbal, a pesar de una notable persistencia en sus vocablos y aún más en sus formas gramaticales, es incapaz de mantenerse estable. A la separación territorial por zonas le sigue en el curso del tiempo la diferenciación del lenguaje; ésta, a su vez, lleva a la separación de intereses y por último a la independencia. El gran número de dialectos y troncos lingüísticos en América del Norte y del Sur, probablemente derivados —salvo los esquima-

les— de una lengua originaria, requirieron para su formación el tiempo comprendido por 3 períodos étnicos.

Por un desarrollo natural se formaban constantemente nuevas tribus y nuevas gentes; el proceso natural recibió un impulso sensible de la vasta extensión del continente americano. El método era sencillo. De algún centro geográfico superpoblado, dotado de medios de subsistencia especialmente ventajosos, <se producía> una lenta emigración. Esto continuaba durante años, hasta que se formaba una población considerable fuera de la sede originaria de la tribu; con el paso del tiempo los emigrantes se van diferenciando en sus intereses, sus sentimientos se transforman, cambia su lenguaje; siguen luego su separación e independencia, incluso en el caso de tratarse de territorios contiguos. Esto se repetía periódicamente tanto en regiones nuevamente ganadas como en las antiguas ... Cuando la multiplicación de su número excedía los medios de subsistencia, el sobrante se trasladaba a una nueva ubicación, donde se establecían con facilidad, porque el gobierno era integral en cada gens y en cualquier número de gentes reunidas en una tribu. [¡Esto era una 'colonización organizada'!] Lo mismo pasaba de forma un poco modificada entre los indios pueblos. Cuando un pueblo llegaba a estar superpoblado, salía una colonia río arriba o río abajo y fundaba otro pueblo; repetido periódicamente, aparecen varios poblados, cada uno independiente del otro y autónomo, pero unidos en una liga o confederación para protegerse mutuamente; al producirse finalmente divergencias dialectales, se consuma su constitución en tribus.

Las tribus, nacidas de subdivisiones de una tribu originaria, poseen en común el número de gentes y hablan dialectos de una misma lengua; conservan el número de gentes incluso tras siglos de separación. Así los hurones, hoy wyandotes, tienen 6 gentes del mismo nombre que 6 de los iroqueses senecas después de 400 años de separación por lo menos. Los potawatomis tienen 8 gentes del mismo nombre que 8 de los ojibwas, a la vez que tienen 6, y éstos últimos 14, diferentes, demostrando así que se han formado nuevas gentes por segmentación en cada tribu después de su separación. Una rama aún más antigua de los ojibwas —o de una tribu paterna común a ambas—, los miamis, sólo tienen 3 gentes en común con ellos: lobo, somorgujo y águila.

Ejemplos de tribus en el estado inferior de la barbarie

Cuando fueron descubiertas, las 8 tribus misuris ocupaban las orillas del Misuri a lo largo de más de 1 000 millas junto con las orillas de sus afluentes el Kansas y el Platte, así como los ríos menores de Iowa; además la orilla occidental del Misisipí hasta el Arkansas. Los dialectos demuestran que eran 3 tribus antes de las últimas subdivisiones, a saber:

1) Poncas y omahas; 2) iowas, otos y misuris; 3) kaws, osages y cuapas; sus diversos dialectos se asemejan entre sí más que a cualquier otro dialecto del tronco dacota, al que pertenecen; por tanto su procedencia de una tribu originaria subdividida en ellas <es una> necesidad lingüística; dispersión desde un punto central del Misuri a lo largo de sus riberas río arriba y abajo; al aumentar la distancia entre sus asentamientos, desvinculación de intereses seguida de divergencias idiomáticas y finalmente independencia. Un pueblo que así se extiende por las orillas de un río en un país de

llanuras, podría dividirse primero en 3 tribus, luego en 8, quedando intacta la organización de cada subdivisión. La división significaba una fragmentación por expansión natural sobre una superficie más amplia, seguida de una segmentación completa. La / tribu más a la cabecera del Misuri: los poncas, en la desembocadura del río Niobrara; en el otro extremo los cuapas, en la desembocadura del Arkansas en el Misisipi; separados por unas 1 500 millas. La región intermedia, circunscrita a la estrecha franja de bosque junto al Misuri, era el dominio de las otras 6 tribus. Eran tribus estrictamente ribereñas.

Tribus del lago Superior: 1) Ojibwas; 2) Otawas (=O-tä'-was); 3) potawatomis <son> subdivisiones de una tribu originaria; los ojibwas <corresponden a> la tribu originaria, el tronco, siguen en el asentamiento primitivo, en las grandes pesquerías a la salida del lago; las otras dos le llaman «hermano mayor», los otawas <son> el «segundo hermano», los potawatomis el «hermano menor». Estos últimos fueron los primeros en separarse, los otawas los últimos, como lo prueba el volumen relativo de variación dialectal, mayor en los potawatomis. En la época de su descubrimiento en 1641 los ojibwas poblaban los rápidos de la desembocadura del lago Superior, desde donde se habían extendido a lo largo de la ribera sur del lago hasta el sitio de Ontonagon, por la ribera noroeste y aguas abajo por el río St. Mary hacia el lago Hurón: posición excelente para vivir de la pesca y la caza (no cultivaban maíz ni plantas); ninguna parte de América del Norte era mejor a excepción del valle del Columbia. (Según afirman los ojibwas actuales, sus antepasados remotos fabricaban en barro pipas, jarras y vasijas. En Sault St. Mary se ha desenterrado en varias ocasiones alfarería india, que ellos reconocen como obra de sus antepasados). Con tales ventajas seguro que desarrollaron una numerosa población india y enviaron grupos sucesivos de emigrantes, que constituyeron tribus independientes.

Los potawatomis ocupaban una región en los confines del Alto Michigan y Wisconsin, de donde en 1641 les estaban expulsando los dacotas. Al mismo tiempo los otawas, que antes parecen haber poblado el río Ottawa en el Canadá, se habían corrido hacia el oeste: por entonces asentados en la bahía de Georgia, las islas Manitouline y en Mackinaw, desde donde se estaban extendiendo por el Bajo Michigan. La separación de los asentamientos y su distancia habían producido mucho antes del descubrimiento la formación de dialectos y la independencia de las tribus. Estas tres tribus, de territorios colindantes, habían formado una alianza para protegerse, la Confederación otawa (liga ofensiva y defensiva).

Con anterioridad a estas separaciones otra tribu afiliada, los miamis, se había disgregado del tronco ojibwa —la tribu originaria común—, para trasladarse al Illinois central y a Indiana occidental. Los illinois, otro retoño posterior del mismo tronco, siguieron las huellas de esta migración, antes de subdividirse en los peorias, kaskaskias, weaws y piankishaws. Sus dialectos y el de los miamis <presentan> su afinidad mayor con el ojibwa y luego con el cric. (El potawatomi y el cric divergieron aproximadamente igual; después de separarse los potawatomi, los ojibwas y crics probablemente seguían siendo un pueblo en cuanto al dialecto.)

T Dispersión de todas estas tribus desde su lugar central en las grandes pesquerías del lago Superior como centro natural de subsistencia. Los algonquinos de Nueva Inglaterra, Delaware, Maryland, Virginia y Carolina venían todos muy probablemente del mismo tronco. Cada grupo emigrante tenía el carácter de una colonia militar, en busca de un nuevo territorio que conquistar y conservar, manteniendo por de pronto y tanto tiempo como fuera posible una vinculación con la tribu madre; con estos mo-

vimientos sucesivos procuraban ampliar sus dominios comunes y luego resistir a la intrusión de gente foránea dentro de sus límites ...

Las tribus indias que hablan dialectos del mismo tronco lingüístico por lo regular han sido encontradas en continuidad territorial, por extenso que fuere su territorio común. Lo mismo vale para la mayoría de las tribus de la humanidad unidas lingüísticamente ... Desprendiéndose de un centro común ... han conservado su vinculación con el país de origen como elemento de auxilio en tiempos de peligro y como lugar de refugio en la calamidad.

Para que una zona se convirtiera en foco migratorio por la producción gradual de un sobrante de población, se requerían ventajas especiales desde el punto de vista de los medios de subsistencia. De hecho estos centros naturales <eran> contados en América del Norte, sólo 3. El principal, el valle del Columbia, la región más extraordinaria de la tierra por la variedad y cantidad de alimentos que brindaba, antes de que se empezase a cultivar el maíz y los plantas. Magnífica región para la caza como mezcla de bosque y pradera. En las praderas crecía una raíz harinosa, el kamash, y además en abundancia; pero en esto no superaba a otras zonas; lo que le da su superioridad: los recursos inagotables de salmón en el Columbia y otros ríos de la costa. Pululaban en estas corrientes a millones y en la estación se pescaban con facilidad y la mayor abundancia. Después de abiertos y secados al sol, eran envasados y llevados a los poblados, cuyo principal alimento constituían la mayor parte del año. Además las pesquerías de mariscos en la costa suministraban una gran cantidad de alimentos durante los meses de invierno. Además un clima templado e igual durante todo el año, parecido al de Virginia y Tennessee; era el paraíso de las tribus que desconocían los cereales. Se puede sentar con un alto grado de probabilidad que el valle del Columbia <fue> el semillero de la familia ganowania del cual <procedieron> en épocas pasadas oleadas sucesivas de bandas migratorias hasta <ser> ocupadas las dos partes del continente, y que ambas se fueron llenando con habitantes de esta procedencia hasta la época del descubrimiento europeo. El vasto espacio de las / praderas centrales, que se extendían continuamente más de 1 500 millas de Norte a Sur y más de 1 000 de Este a Oeste, interponía una barrera a la franca comunicación entre el Pacífico y el Atlántico a través del continente americano. De ahí la probabilidad de que una familia originaria, iniciando su expansión desde el valle del Columbia y continuando su migración bajo la influencia de causas físicas, alcanzara la Patagonia antes que la Florida. El descubrimiento del maíz no cambiaría materialmente el curso de los acontecimientos ni suspendería los efectos de causas anteriores. No se sabe de qué región procede este cereal americano; pero el probable lugar de origen del maíz <sea> ... América Central, donde la vegetación <es> muy activa, el maíz especialmente fructífero y <se han> encontrado los asentamientos más antiguos de los indios pueblos. De Centroamérica el cultivo se habría extendido a México, luego a Nuevo México y el valle del Misisipi y de ahí hacia el Este, a las costas del Atlántico, disminuyendo el volumen de cultivo a medida que se alejaba del punto de partida. Se propagaría con independencia de los indios pueblos debido al deseo de tribus más bárbaras de lograr una nueva subsistencia; pero nunca pasó de Nuevo México al valle del Columbia, bien que practicaran el cultivo los minitaris y los mandan del alto Misuri, los shyan del río Rojo del norte, los hurones del lago Simcoe en Canadá, los abenaquis del Kennebec, así como en general todas las tribus entre el Misisipi y el Atlántico. Bandas en migración desde el valle del Columbia presionarían sobre los indios pueblos de Nuevo México y México, tendiendo a forzar a tribus desalojadas

y fragmentarias a dirigirse al istmo y, atravesándolo, a Sudamérica, a donde llevarían los primeros gérmenes del progreso desarrollados por los indios pueblos. Repetido el proceso a intervalos de tiempo, habría ido dotando a Sudamérica de una calidad de habitantes muy superior a las hordas salvajes con que antes contaba, a expensas de la mitad norte así empobrecida. Así Sudamérica alcanzaría el puesto avanzado en el progreso, incluso siendo una región inferior, como parece que efectivamente sucedió. La leyenda peruana de Manco Capac y Mama Oello, hijos del Sol, hermano y hermana, marido y mujer, muestra que una banda de indios pueblos venidos de lejos, si bien no necesariamente de América del Norte en forma directa, había reunido y enseñado a las rudas tribus de los Andes las artes más elevadas de la vida, inclusive el cultivo del maíz y las plantas; la leyenda había olvidado la banda, reteniendo solamente el jefe y su mujer.

2.º foco natural (después del valle del Columbia): la península entre los lagos Superior, Hurón y Michigan, sede de los ojibwas y cuna de muchas tribus indias.

3.º foco natural: la región de los lagos en Minnesota, cuna de las actuales tribus dacotas. <Existen> razones para presumir que Minnesota fue parte del territorio algonquino antes de ser ocupada por los dacotas.

Cuando apareció el cultivo del maíz y las plantas, tendió a localizar los pueblos y a mantenerlos en zonas más limitadas, como también a acrecentar su población; pero no pasó el dominio del continente a las tribus más avanzadas de los indios pueblos, que vivían casi exclusivamente del cultivo. La horticultura se difundió entre las tribus principales en el estadio inferior de la barbarie, mejoró mucho su condición. Estas, al ser descubierta América del Norte, ocupaban junto con las tribus no horticultoras las grandes regiones y de su seno se pobló el continente. Guerra incesante entre los aborígenes; de ordinario la guerra más persistente <tuvo lugar> entre tribus de diferente tronco lingüístico, como por ejemplo entre las tribus iroquesas y algonquinas y lo mismo entre las tribus iroquesas y las dacotas. Por el contrario las tribus algonquinas y dacotas vivían en paz entre sí, como lo muestra su ocupación de territorios contiguos. Los iroqueses llevaron una guerra de exterminio contra sus tribus afines, los eries, la nación neutral, los hurones y los susquehannocks. Tribus que hablan dialectos del mismo tronco lingüístico pueden entenderse, resolver sus diferencias y llegar a considerarse, en virtud de su descendencia común, como aliados naturales.

La población en una zona determinada <estaba> limitada por la cantidad de subsistencia de que disponía; cuando el sustento principal consistía en la pesca y la caza, era preciso un territorio inmenso para alimentar a una tribu pequeña. Cuando se añadió la alimentación farinácea, el territorio ocupado por una tribu <era> aún grande en proporción al número de sus habitantes. Nueva York, con 47 000 millas cuadradas, nunca tuvo más de 25 000 indios, incluyendo los iroqueses y los algonquinos al este del Hudson y en Long Island, así como los eries y la nación neutral en la parte oeste del Estado. Un gobierno personal basado en las gentes <era> incapaz de desarrollar un poder central suficiente como para controlar la creciente población, salvo que se / mantuviera separada por distancias razonables.

Entre los indios pueblos de Nuevo México, México y América Central el crecimiento de la población en una zona reducida no detuvo el proceso de desintegración. Cuando varios pueblos estaban asentados en las cercanías junto al mismo río, la población <tenía>, por lo general, origen común y un mismo gobierno de tribu o confederación. (Cada pueblo <era> de ordinario una comunidad independiente, autó-

noma.) Sólo en Nuevo México se hablan 7 lenguas, con varios dialectos cada una. Cuando la expedición de Coronado, 1540-1542, los pueblos descubiertos <fueron> muchos, pero pequeños. Había 7 cibolas, tucayanes y quiviras y hemeces y 12 tiguexes, así como otros grupos que indicaban una conexión lingüística entre sus miembros. No sabemos si cada grupo <estaba> confederado. Los 7 pueblos moquis (los pueblos tucayanes de la expedición de Coronado) al parecer se hallan confederados en la actualidad, probablemente lo estaban en la época de su descubrimiento.

El proceso de subdivisión que se ha operado entre los aborígenes americanos durante miles de años ha desarrollado sólo en América del Norte 40 lenguas, cada una de las cuales <es> hablada en un número de dialectos que corresponde al de tribus independientes.

Una tribu india americana sólo necesita unos centenares o cuando mucho unos pocos miles de miembros para ocupar una posición respetable en la familia ganowania.

Funciones y atributos de las tribus indias (pp. 112-121 <:169-177>)

1) Posesión de un territorio y un nombre

El territorio: el emplazamiento real de sus poblados y la comarca circundante que recorría la tribu cazando y pescando y que era capaz de defender de las incursiones de otras tribus; más allá, un amplio margen de tierras neutrales, que les separaba de la tribu vecina, si hablaba otra lengua, y que ninguna de las dos pretendía; menos amplio y definido menos claramente, cuando hablaban dialectos de la misma lengua. Los nombres que van individualizando a las tribus, en muchos casos fortuitos; así los senecas se llamaban así mismos «gente del gran cerro», etc. Cuando se inició la colonización europea en América del Norte, se dio a las tribus indias los nombres con que las conocían otras tribus, distintos de los que tenían en realidad. Como consecuencia una serie de tribus <son> conocidas en la historia bajo nombres que ellas mismas no reconocen.

2) La posesión exclusiva de un dialecto

Sustancialmente la tribu y el dialecto <son> coextensivos. Las 12 bandas dacotas hoy <son> en rigor tribus; pero se vieron forzadas a una separación prematura por el avance de los <norte>americanos sobre su territorio primitivo, lo que les empujó a las praderas. Hasta entonces su conexión se había mantenido tan íntima, que sólo se estaba formando un nuevo dialecto, el teton, en el Misuri, mientras que el isaunti era la lengua oficial en el Misisipí. Hace unos años los cheroquis eran 26 000, el mayor número de indios hablando el mismo dialecto que se ha encontrado nunca en los Estados Unidos; en las montañas de Georgia se había producido una ligera divergencia lingüística. Los ojibwas, unos 15 000, que en conjunto no <han llegado aún a> la horticultura, hablan todos el mismo dialecto; las tribus dacotas, 25 000, 2 dialectos estrechamente ligados. Esto <son> excepciones. En los Estados Unidos y Canadá una tribu cuenta por término medio con menos de 2 000.

3) El derecho de nombrar sachems y jefes elegidos por las gentes

4) El derecho a deponer los sachems y jefes

En el estadio del salvajismo, así como en el inferior e incluso medio de la barbarie, el cargo era vitalicio o mientras se comportase bien.

┌ Los sachems y los jefes, elegidos por las gentes, se convirtieron después de la forma-

ción de la tribu en miembros del consejo tribal; por tanto éste se reservaba el derecho de nombrarlos (a él también le competía el derecho a deponerles<); luego de constituida la confederación, lo asumió el consejo de la confederación. Los cargos de sachem y jefe, universalmente electivos en el norte de México; pruebas en otras partes del continente de la originaria universalidad de la regla.

5) La posesión de una creencia y culto religiosos

«Al modo de los bárbaros los indios americanos eran gente religiosa» (p. 115 <: 172>). La logia de la medicina, la danza como forma de culto.

6) Un gobierno supremo por un consejo de jefes

45 La gens <estaba> representada por sus jefes. La tribu, por el consejo de los jefes de las gentes. Convocado bajo circunstancias de todos conocidas, celebrado en medio del pueblo y abierto a sus oradores, es seguro que / actuaba bajo el influjo del pueblo. Al consejo (de la tribu) le incumbía salvaguardar y proteger los intereses comunes de la tribu. Problemas e imperativos suscitados por sus incesantes guerras con otras tribus. Como regla general el consejo <estaba> abierto a cualquier individuo privado que quisiera presentarle un asunto público.

Las mujeres podían exponer sus deseos y opiniones mediante un orador de su propia elección. El consejo era quien resolvía. La unanimidad era ley fundamental de su acción entre los iroqueses. Las cuestiones militares habitualmente <estaban> confiadas a la acción del principio voluntario. Teóricamente cada tribu estaba en guerra con todas las que no tuviesen concertado con ella un tratado de paz. Cualquiera podía organizar una partida de guerra y dirigir una expedición a donde quisiese. Anunciaba su proyecto dando una danza de guerra e invitando a voluntarios. Si lograba reunir una partida, que se compondría de los que le habían acompañado en la danza, partían enseguida, cuando el entusiasmo era mayor. Cuando amenazaba un ataque, la tribu organizaba partidas para salir al encuentro, con un procedimiento más o menos igual. Cuando estas levas formaban un solo cuerpo, cada una <estaba> mandada por su propio jefe de guerra y sus operaciones de conjunto las decidía un consejo de estos jefes. Esto se refiere a las tribus en el estadio inferior de la barbarie. Los aztecas y tlaxcaltecas marchaban en fratrías, cada subdivisión bajo su propio capitán y con trajes y distintivos propios.

La confederación de los iroqueses y la de los aztecas fueron las más destacadas por sus propósitos agresivos. Entre las tribus del estadio inferior de la barbarie, incluidos los iroqueses, la obra más destructiva la realizaron pequeñas partidas, que continuamente se organizaban y hacían expediciones a regiones distantes. Ni se pedía la aprobación del consejo para tales expediciones ni era necesaria.

El consejo de la tribu tenía facultad para declarar la guerra y hacer la paz, enviar y recibir embajadas y concertar alianzas; la comunicación entre tribus independientes estaba confiada a los hombres sabios y a los jefes, constituidos en delegaciones. Cuando una tribu esperaba a una delegación así, se convocaba un consejo a fin de recibirla y tratar de sus asuntos.

7) Un jefe supremo de la tribu en algunos casos

O sea, un sachem, superior en rango a sus colegas. Las sesiones del consejo eran raras y podía presentarse una emergencia que reclamase la actuación provisional de alguien autorizado para representar a la tribu, <si bien> sujeto a la ratificación de sus actos por el consejo. Esta <era> la única razón de ser del cargo de jefe supremo. Ni lo tenía la tribu iroquesa ni su confederación reconocía un cargo ejecutivo. Algunas tribus indias tenían un jefe supremo, pero en una forma demasiado débil como para

poder ser considerado un cargo ejecutivo. La calidad electiva del cargo de jefe y el hallarse expuesto a la destitución marcan el carácter del cargo.

El consejo de los jefes indios era un gobierno de un solo poder, predominante en general entre las tribus del estado inferior de la barbarie. Este, el primer estadio.

Segundo estadio: gobierno coordinado entre un consejo de jefes y un comandante militar general, representando el uno las funciones civiles, el otro las militares. Esta forma comenzó a manifestarse en el estadio inferior de la barbarie, tras organizarse las confederaciones, y alcanzó un perfil definitivo en el estadio medio. El cargo de general, o comandante militar, fue el germen del magistrado ejecutivo principal, rey, emperador, presidente; un gobierno de 2 poderes.

Tercer estadio: gobierno de un pueblo o nación por un consejo de jefes, una asamblea del pueblo y un comandante militar general. Aparece entre las tribus que habían alcanzado el estadio superior de la barbarie, los griegos homéricos o las tribus italianas de los tiempos de Rómulo. El gran aumento de la cantidad de gente unida en una nación, su asentamiento en ciudades cercadas, la creación de una riqueza en manadas, rebaños, tierras, trajeron la asamblea del pueblo como órgano de gobierno. El consejo de jefes se convirtió en un consejo previo; la asamblea popular aceptaba o rechazaba las medidas públicas, su acción <era> definitiva; por último un general. Esto siguió así hasta la entrada en la sociedad política, cuando, por ejemplo entre los atenienses, el consejo de los jefes se convirtió en senado, la asamblea del pueblo en eclesía o asamblea popular. En el estadio medio de la barbarie las gentes organizadas en tribus continuaron como antes; pero abundaron más las confederaciones. En algunas zonas, como el valle de México, no llegó a haber —no hay pruebas de ella— sociedad política. Es imposible encontrar una sociedad política o un Estado basado en la gens.

Parte II. Cap. V. La confederación iroquesa

46 Primero unión para protegerse mutuamente: simplemente un hecho, producido por necesidades (como un ataque del exterior), luego liga, luego confederación sistemática. Cuando se descubrió América había confederaciones en diferentes partes, entre otras: la confederación iroquesa de 5 tribus independientes, la confederación cric de 6, la confederación otawa de 3, la liga dacota de los / «siete fuegos de consejos», la confederación moqui de 7 pueblos en Nuevo México, la confederación azteca de 3 tribus en el valle de México. La constitución de una confederación (generalmente difícil debido a «lo inestable de las relaciones geográficas») <les fue> más fácil a los indios pueblos en el estadio medio de la barbarie, dada su vecindad y la poca extensión de sus territorios. Las confederaciones más famosas de América del Norte, la de los aztecas y la de los iroqueses; ésta conocida con precisión; aquélla probablemente tenía el mismo carácter de confederación sistemática, pero los informes históricos (españoles) la presentan más o menos como una mera liga de tres tribus emparentadas, ofensiva y defensiva. La base y el centro de la confederación eran las gentes, y el tronco lingüístico (cuyos dialectos aún <eran> mutuamente inteligibles) su ámbito. No se conoce ninguna que fuera más allá del límite de los dialectos de una lengua común; habría impuesto elementos heterogéneos a la organización. Excepcionalmente, una vez los restos de una tribu sin relación lingüística <han sido> admitidos en una con-

federación ya existente, como por ejemplo los natchez, tras haber sido derrotados por los franceses, en la confederación cric. No había posibilidad alguna de adherirse en igualdad de condiciones a una confederación, si no era a través de la pertenencia a una gens y tribu y de una lengua común.

La monarquía, incompatible con el gentilismo. Las tiranías griegas fueron despotismos basados en la usurpación, germen del que surgieron los reinos posteriores; los presuntos reinos de la edad homérica no eran más que democracias militares. En su origen, los iroqueses <eran> emigrantes de más allá del Misisipí, probablemente una rama del tronco dacota; primero <fueron> al valle del San Lorenzo y se asentaron en la región de Montreal. Obligados por la hostilidad de las tribus vecinas, <pasaron> a la región central de Nueva York. Costearon en canoas el lado oriental del lago Ontario (su número <era> reducido). Su primer asentamiento <fue> en la desembocadura del río Oswego, donde según sus tradiciones permanecieron largo tiempo; constituían entonces por lo menos 3 tribus distintas; 1) mohawks, 2) onondagas y 3) senecas. Posteriormente una tribu se asentó en la cabecera del lago Canandaigua y se convirtió en la seneca; otra ocupó el valle del Onandaga y se convirtió en los onondagas; la tercera se encaminó hacia el este, se estableció primero en Oneida, cerca de Utica, luego <la mayor parte> pasó al valle del Mohawk y se convirtió en los mohawks, formando los que se quedaron la <tribu> 4), los oneidas. Una parte de los senecas o de los onondagas se estableció a lo largo de la orilla oriental del lago Cayuga y se convirtió en los cayugas. Antes de su ocupación por los iroqueses, Nueva York parece haber formado parte del territorio de las tribus algonquinas; según las tradiciones de los iroqueses, éstos desplazaron a los anteriores habitantes, a medida que fueron extendiendo sus colonias al este del Hudson y al oeste del Genesee.

[O sea que hasta ahora 5 tribus: 1) seneca, 2) cayuga, 3) onondaga, 4) oneida, 5) mohawk.]

Según su tradición <transcurrió> mucho tiempo desde su establecimiento en Nueva York, antes de que se constituyera la confederación, pese a que hacían causa común contra sus enemigos. Habitaban en poblados generalmente rodeados de empalizadas, vivían de la pesca y la caza y de los productos de una limitada horticultura. Su número nunca pasó de 20 000. Lo precario de la subsistencia y el incansante guerrear detenían el crecimiento de todas las tribus aborígenes, incluidos los indios pueblos. Los iroqueses <estaban> envueltos por los grandes bosques que entonces cubrían Nueva York. Descubiertos por primera vez en 1608; hacia 1675 punto culminante de su dominación sobre un gran territorio que comprendía la mayor parte de Nueva York, Pensilvania y Ohio, y una parte del Canadá al norte del lago Ontario. (En 1651-1655 expulsaron a sus tribus afines, los eries, de la región entre el río Genesee y el lago Erie, poco después a la nación neutral del río Niágara, con lo que se adueñaron del resto de Nueva York a excepción del bajo Hudson y Long Island.) En la época de su descubrimiento eran los representantes más avanzados de la raza roja al norte de <Nuevo> México por su inteligencia y adelanto, aunque inferior a las tribus del golfo <de México> en las artes de la vida. Quedan 4 000 iroqueses en Nueva York, unos 1 000 en Canadá y otros tantos en el Oeste.

La confederación se formó por los años 1400-1450 (antes, según las generaciones de sachems en la historia del tuscarora David Cusick). Los iroqueses ocupaban, las 5 tribus, territorios contiguos, hablaban dialectos mutuamente comprensibles de la misma lengua y tenían algunas gentes comunes a las diversas tribus. Otras tribus en la misma situación; pero los iroqueses mostraron su superioridad formando la con-

federación. Según su leyenda la confederación se constituyó por un consejo de hombres sabios y jefes de las 5 tribus, reunido al efecto en la orilla norte del lago Onondaga, cerca de la actual Syracuse, que concluyó en su conferencia la organización y la puso en inmediata vigencia. El origen del plan se atribuyó a un personaje mítico, He-yo-went'-he, el Hiawatha de Longfellow. La constitución de la confederación aún es celebrada por ellos como una obra maestra de la sabiduría india. Según los mismos iroqueses su organización se ha venido rigiendo hasta el día de hoy por esa forma con apenas algún cambio. /

47 Los usos generales de la confederación iroquesa son:

1) La unión de 5 tribus, compuestas de gentes comunes, bajo un gobierno sobre la base de igualdad; manteniendo cada tribu su independencia en todo lo concerniente al gobierno autónomo local.

2) El consejo general de sachems, limitado en número, iguales en rango y autoridad, investido con poderes supremos en todo lo concerniente a la confederación.

3) 50 puestos de sachem fueron creados y nombrados a perpetuidad en determinadas gentes de las diversas tribus; pudiendo estas gentes llenar las vacantes por elección entre sus propios miembros y deponerlos del cargo con causa justificada; el derecho a investir a estos sachems en sus funciones se reservaba al consejo general.

4) Los sachems de la confederación <eran> también sachems en sus respectivas tribus y junto con los jefes de ellas constituían el consejo de cada una, que <era> supremo en todos los asuntos pertinentes exclusivamente a la tribu.

5) En el consejo <general> era esencial la unanimidad para todo acto público.

6) En el consejo general los sachems votaban por tribus, lo que daba a cada una el derecho de veto sobre las otras. [¡Polonia!]

7) El consejo de cada tribu tenía facultad para convocar el consejo general; éste no tenía facultad para convocarse a sí mismo.

9) La confederación carecía de magistrado ejecutivo supremo o cabeza oficial.

8) El consejo general estaba abierto a los oradores del pueblo para el debate de las cuestiones públicas; pero el consejo solo decidía.

10) Conociendo por experiencia la necesidad de un comandante militar general, crearon el cargo en forma dual, de modo que se pudieran neutralizar entre sí. Los 2 jefes de guerra principales así creados recibieron la misma autoridad.

Cuando más tarde fueron admitidos los tuscaroras, se permitió a sus sachems por cortesía que se sentaran como iguales en el consejo general; pero no se aumentó el número originario de los sachems.

Los puestos de sachem estaban desigualmente distribuidos entre las 5 tribus, pero sin darle preponderancia de autoridad a ninguna, y desigualmente entre las gentes de las tres últimas tribus.

Los mohawks tenían 9 sachems, los oneidas 9, los onondagas 14, los cayugas 10, los senecas 8. Los sachems estaban dispuestos en clases para facilitar la consecución de unanimidad en el consejo.

1) Mohawks. 1.ª clase: 3, tribu tortuga. 2.ª clase: 3, tribu lobo. 3.ª clase: 3, tribu oso.

2) Oneidas. 1.ª clase: 3, tribu lobo. 2.ª clase: 3, tribu tortuga. 3.ª clase: 3, tribu oso.

3) Onondagas. 1.ª clase: 3. El primero, tribu oso. El tercero, tribu oso. Este y el segundo eran consejeros hereditarios del To-do-de-ho y eran los puestos más ilustres entre los sachems.

- 2.ª clase: 3. El primero, tribu becada. El segundo, tribu tortuga.
 3.ª clase: 1, tribu lobo. Este sachem era el guardián hereditario del wampun.
 4.ª clase: 4. El primero, tribu ciervo. El segundo, tribu ciervo. El tercero, tribu tortuga. El cuarto, tribu oso.
 5.ª clase: 3. El primero, tribu ciervo. El segundo, tribu tortuga. El tercero, tribu tortuga.
- 4) Cayugas. 1.ª clase: 5. El primero, tribu ciervo. El segundo, tribu garza. El tercero, tribu oso. El cuarto, tribu oso. El quinto, tribu tortuga.
 2.ª clase: 3. El segundo, tribu tortuga. El tercero, tribu garza.
 3.ª clase: 2, ambos de la tribu becada.
- 5) Senecas. 1.ª clase: 2, tribu tortuga y tribu becada.
 2.ª clase: 2, tribu tortuga y tribu halcón.
 3.ª clase: 2, tribu oso y tribu becada.
 4.ª clase: 2, tribu becada y tribu lobo.

De hecho el consejo general constaba sólo de 48. He-yo-went'-he y Da-ge-no-we'-da, los 2 fundadores legendarios, consintieron en asumir el cargo entre los sachems mohawks y que sus nombres se mantuvieran en la lista, a condición de que después de su muerte los 2 quedaran siempre vacantes. En todos los consejos, cuando hay investidura de sachems, sus nombres siguen siendo llamados. (Candidaturas muertas.) / Cada sachem tiene un ayudante elegido por la gens del titular entre sus miembros; era investido con idénticas formas y ceremonias; su obligación consistía en colocarse detrás de su superior en las ceremonias, hacer de mensajero suyo, en general obedecer sus instrucciones; tenía (el ayudante) el cargo de jefe, con la probabilidad de ser elegido en reemplazo del titular a la muerte de éste; estos ayudantes se llaman «Apoyos de la Gran Casa» (esta «Gran Casa» simboliza la confederación).

Los nombres conferidos a los primeros sachems quedaron para sus sucesores a perpetuidad. Así, por ejemplo, a la muerte de Ge-ne-o-di'-yo, uno de los 8 sachems senecas, su sucesor elegido por la gens tortuga, a la cual correspondía hereditariamente el puesto de sachem, al ser «elevado» al cargo por el consejo general, «perdería» su propio nombre y recibiría aquél como parte de la ceremonia. Su actual consejo aún plenamente organizado, faltando sólo la tribu mohawk, que se trasladó al Canadá hacia 1775. Cuando se producen vacantes, se cubren los puestos y se convoca un consejo general para investir a los nuevos sachems y sus ayudantes.

En los asuntos tribales las 5 tribus <son> independientes entre sí, sus territorios <se hallan> separados por límites fijados, sus intereses tribales <son> distintos. Como organización, la confederación ni debilita ni menoscaba a la tribu, aún en plena vitalidad. En 1775 los iroqueses recomendaron a los antepasados de los <norte> americanos (ingleses) una unión de las colonias semejante a la suya. En los intereses comunes y en la lengua común de las diversas colonias vieron elementos para una confederación.

Los onondagas fueron designados «Custodios del Wampun» y «Custodios de la Brasa del Consejo»; los mohawks, «Recaudadores del Tributo» de las tribus sometidas; los senecas, «Custodios de la Puerta» de la Gran Casa. Estas y semejantes resoluciones obedecían a propósitos de común beneficio.

La confederación se basaba externamente en las tribus, pero su fundamento primario eran las gentes. Todos los miembros de la misma gens, fuesen mohawks, oneidas, onondagas, cayugas o senecas, eran hermanos y hermanas entre sí, en virtud de

que descendían del mismo antepasado. Al encontrarse, lo primero que preguntaban era el nombre de su respectiva gens y enseguida el linaje inmediato de los respectivos sachems; después de lo cual, en su peculiar sistema de consanguinidad, podían determinar el parentesco que tenían.

3 gentes —lobo, oso, tortuga— comunes a las 5 tribus; éstas y otras 3 eran comunes a 3 tribus: la gens lobo, por subdivisión en 5 de una tribu originaria, ahora con 5 divisiones, una en cada tribu; lo mismo con las gentes oso y tortuga. Las gentes ciervo, becada y halcón eran comunes a los senecas, cayugas y onondagas. [El hecho de que la elección del sachem fuera hereditaria en algunas gentes ¿no proviene de que algunas gentes <eran> las más comunes a todas las tribus?] El mohawk de la gens lobo reconocía en el oneida, onondaga, cayuga o seneca de la misma gens un hermano, aunque hablasen diferentes dialectos de la misma lengua, etc. Para el criterio de un iroqués todo miembro de su propia gens en la tribu que fuese era tan ciertamente su pariente como cualquier otro hermano; esto aún en plena vigencia; explica la tenacidad con que se mantuvo la antigua confederación. Si las tribus hubiesen entrado en conflicto, esto habría puesto en lucha a la gens lobo contra la lobo, a la oso contra la oso, etc., hermano contra hermano. Mientras duró la confederación, nunca <hubo> anarquía ni ruptura de la organización; la misma persistencia <que tuvo> el vínculo de parentesco.

La «Gran Casa» —Ho-de'-no-sote— se convirtió en símbolo de la confederación; se llamaban a sí mismos el «pueblo de la Gran Casa» —Ho-de'-no-sau-nee—, único nombre que se daban.

La unión <fue la> etapa superior del proceso. Por ejemplo las 4 tribus atenienses se unieron en el Atica en una nación por la coincidencia de tribus en la misma zona y la gradual desaparición de los límites geográficos entre ellas. Los nombres y las organizaciones tribales siguieron en plena vitalidad, pero sin la base del territorio independiente. Cuando se instituyó la sociedad política sobre la base del demos o concejo y todos los residentes del demos constituyeron un cuerpo político sin distinción de gens o tribu, la fusión quedó completa.

El valle del Onondaga, como sede de la tribu central y lugar donde se presumía que la brasa del consejo ardía continuamente, era el sitio usual, aunque en modo alguno exclusivo, para la celebración de los consejos de la confederación, etc.

49 En su origen el objeto principal del consejo <era> el de investir a los sachems a fin de llenar las vacantes (por fallecimiento o destitución); pero trataba de todos los otros asuntos relativos al bien común. Con el transcurso del tiempo el consejo asume tres formas distintas, conforme a las funciones que desempeña alternativamente. Consejo civil: declara la guerra, hace la paz, envía y recibe / embajadas, celebra tratados con tribus foráneas, reglamenta los asuntos de tribus sojuzgadas, etc. Consejo funerario: nombra a los sachems, les pone en posesión de su cargo. Consejo religioso: convocado para celebrar una fiesta religiosa de carácter general. Con el tiempo el consejo funerario para ambos fines; actualmente <es> el único, ya que los poderes civiles de la confederación terminaron con la supremacía del Estado sobre ésta.

Una tribu extranjera que iniciase una negociación, <podía dirigirse> a cualquiera de las 5 tribus; el consejo de la tribu decidía si el asunto era de suficiente importancia como para convocar un consejo de confederación; en caso afirmativo se enviaba un heraldo a las tribus vecinas (de las 5) por el este y el oeste con un cinto de wampum; éste contenía el mensaje de un consejo civil —Ho-de-os'-seh— con tal lugar, fecha y objeto; la tribu que recibía el mensaje, tenía que enviarlo a la vecina, hasta com-

pletar la notificación. No se reunía nunca un consejo, salvo que fuera convocado en la forma prescrita. Cuando el consejo iba a reunirse con fines de paz, cada sachem debía traer consigo un haz de ramas de cedro blanco, emblema de la paz; si con fines de guerra, ramas de cedro rojo, emblema de la guerra.

Supongamos que los onondagas fueran la tribu que había convocado el consejo general. El día señalado los sachems de las diversas tribus con sus acompañantes, que ordinariamente llegaban uno o dos días antes y permanecían acampados a cierta distancia, eran recibidos en toda forma por los sachems onondagas al salir el sol. Se ponían en marcha en procesiones separadas, cada una con su manto de piel y su haz de ramas, de sus campamentos al bosque del consejo, donde les aguardaban los sachems onondagas acompañados de gente. Luego los sachems formaban un círculo, ocupando el lado hacia el sol naciente un sachem onondaga designado como maestro de ceremonias. A una señal describían el círculo en dirección al norte. El borde del círculo hacia el norte lo llamaban «el lado frío», el del oeste «el lado hacia el sol poniente», hacia el sur «el lado del sol alto», el del este «el lado del sol naciente». Tras describir 3 veces el círculo en fila de a uno, estando juntos cabeza y cola de la columna, el primero se detenía en la parte del sol saliente y depositaba delante de sí su haz de ramas. Los demás le imitaban, formando un círculo interior de haces. Después de esto cada sachem extendía su manto de pieles en el mismo orden y se sentaba encima con las piernas cruzadas detrás de su haz, permanecía de pie a sus espaldas el sachem ayudante. Tras un momento de pausa el maestro de ceremonias se levantaba, extraía de su bolsa 2 pedazos de leña seca y un trozo de yesca, con los que procedía a obtener fuego por fricción. Una vez conseguido el fuego, penetraba dentro del círculo y prendía fuego a su propio haz, y luego a todos y cada uno de los otros. Una vez bien encendidos y a una señal del maestro de ceremonias, los sachems se ponían en pie y daban 3 veces la vuelta alrededor del círculo de fuego, como antes en dirección al norte. De vez en cuando cada uno giraba alrededor de sí mismo, a fin de exponer todas las partes de su cuerpo <al fuego> ... luego se volvían a sentar, cada uno encima de su manto. El maestro de ceremonias, volviendo a ponerse en pie, cargaba y encendía la pipa de la paz con su propio fuego; daba tres bocanadas: la primera hacia el cenit, en agradecimiento al Gran Espíritu por haberle conservado la vida en el año transcurrido y permitido que estuviese presente en este consejo; la segunda hacia el suelo, en agradecimiento a su madre, la Tierra, por los variados productos que había aportado a su mantenimiento; la tercera hacia el Sol, en agradecimiento por su luz que nunca falta y alumbraba a todos. Luego pasaba la pipa al primero a su derecha, hacia el norte, quien repetía las mismas ceremonias, y así sucesivamente alrededor del círculo de fuego. La ceremonia de fumar el calumet significaba también que se profesaban su fe, amistad, honor. Una vez abierto el consejo con la última ceremonia, éste se declaraba listo para deliberar.

En los lados opuestos del fuego del consejo se sentaban de una parte los sachems mohawks, onondagas y senecas; en consejo sus tribus eran hermanas entre sí y padres de las otras dos; constituían por extensión del principio una fratría de tribus y sachems.

Del lado opuesto los sachems oneidas y cayugas y posteriormente los tuscaroras; una segunda fratría de tribus; tribus hermanas entre sí e hijas de las opuestas.

Como los oneidas eran una subdivisión de los mohawks y los cayugas una subdivisión de los onondagas o senecas, eran en realidad tribus más jóvenes; de ahí sus relaciones de más jóvenes y mayores y la aplicación del principio de fratría.

Al ser nombradas las tribus en el consejo, la primera era la mohawk, su denominación tribal era «El Escudo»; luego los onondagas, llamados los «Portadores del Nombre», pues habían sido los designados para elegir y nombrar los 50 primeros sachems. Cuenta la tradición que los onondagas delegaron a un sabio para que visitara los territorios de las tribus y escogiera y nombrara a los nuevos sachems de acuerdo con las circunstancias; esto explica la desigual distribución de los cargos entre las diversas gentes. Luego venían los senecas, los «Guardianes de la Puerta», custodios perpetuos de la puerta occidental de la Gran Casa; luego los oneidas, el «Gran Arbol», y los cayugas, la «Gran Pipa»; se nombraba a los tuscaroras los últimos, sin nombre distintivo. / La tribu extranjera <estaba> representada en el consejo por una delegación de sabios y jefes, que traían su proposición y la presentaban personalmente. Tras ser presentada la delegación, uno de los sachems pronuncia un breve parlamento, agradeciendo al Gran Espíritu, etc.; luego anuncia a los delegados que el consejo <está> preparado para escucharles. Uno de los delegados presenta la proposición en forma, apoyándola con argumentos; terminada la exposición, la delegación se retira del consejo para aguardar a cierta distancia. Sigue un debate entre los sachems; una vez tomada la decisión, se designa un portavoz para comunicar la respuesta del consejo y se llamaba de nuevo a la delegación para hacérsela conocer. Por lo regular es designado como portavoz del consejo un miembro de la tribu que ha convocado el consejo; pronuncia un parlamento formal, pasando revista a toda la cuestión, para comunicar luego el rechazo —con razones— o aceptación —íntegra o parcial—. En este último caso se intercambian cintos de wampum como testimonio de los acuerdos.

«Este cinto guarda mis palabras»: expresión común de un jefe iroqués en el consejo, entregando a menudo el cinto como testimonio de lo que había dicho. En el curso de una negociación, entrega de varios de estos cintos a la parte opuesta. Al constatar, ésta devolvería uno por cada proposición aceptada.

Unanimidad de los sachems: requerida para todas las cuestiones públicas y esencial para la validez de todo acto público; era ley fundamental de la confederación; no sabían nada de mayorías y minorías en la actuación de los consejos; la votación se realizaba según las clases nombradas antes. Ningún sachem podía expresar en el consejo una opinión con carácter de voto, sin haberse puesto antes de acuerdo con el sachem o sachems de su clase acerca de la opinión a exponer y haber sido designado como portavoz de la clase. Así los 8 sachems senecas, en 4 clases, sólo podían tener 4 opiniones; y los 10 sachems cayugas, en el mismo número de clases, también tenían sólo 4 opiniones. Luego <había> una consulta cruzada entre los 4 sachems designados para hablar en nombre de las 4 clases; una vez puestos de acuerdo, designaban a uno de entre ellos para exponer la opinión resultante, que era la respuesta de la tribu. Cuando los sachems de las diversas tribus habían adoptado así por separado un parecer, lo comparaban entre sí y, si estaban de acuerdo, quedaba tomada la decisión del consejo. Las 5 personas designadas para expresar la decisión de las 5 tribus posiblemente expliquen la designación y funciones de los 6 electores en la confederación azteca. Si algún sachem era terco o poco razonable, se trataba de convenirle con influjos a los que no le fuese fácil resistirse. Además, caso raro.

En los comienzos de la revolución <norte>americana los iroqueses no pudieron convenir en una declaración de guerra contra la nueva confederación americana por falta de unanimidad en el consejo. Varios de los sachems oneidas se negaron. Siendo imposible la neutralidad con los mohawks y los senecas resueltos a luchar, se convino en que cada tribu podía ir a la guerra bajo su propia responsabilidad o permanecer

neutral. Las guerras contra los eries, contra las naciones neutrales y contra los susquehannocks, así como las diversas guerras contra los franceses, fueron resueltas en consejo general. «Nuestros registros coloniales se hallan llenos de negociaciones con la confederación iroquesa».

La investidura de nuevos sachems era un acontecimiento de gran interés para el pueblo y para los mismos sachems. El consejo general <fue> instituido originariamente para la ceremonia de investir a los sachems; en este sentido se le llamó consejo funerario, pues tenía que llorar al difunto e instalar en el cargo a su sucesor. A la muerte de un sachem la tribu que le había perdido tenía derecho a convocar un consejo general, fijando la fecha y lugar de la reunión; se enviaba a un heraldo con un cinto de wampum, generalmente el cinto oficial del sachem difunto, que contenía el mensaje: «el nombre» —el del difunto— «llama a consejo»; también anunciaba el día y lugar de la convocatoria. El consejo funerario con las fiestas que le seguían <constituía> la principal atracción para los iroqueses, que acudían a él con el mayor entusiasmo desde los lugares más alejados. Para la lamentación, que abría las festividades, se formaba una procesión y las lamentaciones eran cantadas en verso alternadas por las tribus unidas, mientras marchaban del lugar del encuentro al del consejo. Estos eran los actos del primer día; el segundo día: ceremonia de investidura, casi siempre prolongada hasta el cuarto día.

Entre otras cosas, para instrucción del nuevo sachem, se sacaban y leían, es decir, interpretaban, los antiguos cintos de wampum en los cuales, según su expresión, «habían sido contados» la estructura y principios de la confederación. Un sabio, no necesariamente sachem, tomaba estos cintos uno después de otro y paseándose entre las dos filas de sachems leía en ellos los hechos que registraban. / Para los indios estos cintos pueden mostrar, por medio de un intérprete, la regla exacta, precepto o acuerdo contados en ellos como su único registro. Un <"> strand of wampum <"> [germano: strahn, una de las mechas de que se compone una cuerda; <alemán:> Strähn = mecha, manojo (Gebind)], consistente en hileras de cuentas de concha blancas y púrpuras o bien un cinto tejido con figuras formadas por cuentas de diversos colores, representaba con una hilera o figura particular, por asociación, un hecho particular; de este modo establecía una sucesión de los hechos y daba fidelidad a la memoria. Estas mechas y cintos de wampum eran los únicos registros visibles de los iroqueses; pero exigían intérpretes instruidos para extraer de sus hileras y figuras los hechos encerrados en su recuerdo. Uno de los sachems onondagas era designado «Custodio del Wampun» y junto con él eran investidos 2 ayudantes, quienes debían estar tan versados en su interpretación como el sachem. En el discurso del hombre sabio la interpretación de estos cintos y trenzas daba cuenta cronológica de los sucesos cuando se formó la confederación. La tradición se repetía entera y apoyaba sus partes esenciales mediante referencias a los registros contenidos en los cintos. Así el consejo para investir sachems vino a ser un consejo de enseñanza, que mantenía eternamente fresca en la memoria de los iroqueses la estructura y principios de la confederación junto con la historia de su creación. Estos actos duraban hasta el mediodía, dedicándose las tardes a los juegos y distracciones. Cada atardecer se servía la comida en común para todos los presentes; consistía en caldo y carne hervida, preparada cerca de la casa del consejo y servida directamente de la olla en escudillas, cazos y cuencos de madera. La comida comenzaba con una acción de gracias; era una exclamación prolongada, de una sola persona, en un tono alto y agudo, que bajaba en cadencias hasta el silencio y era respondida en coro por la gente. La noche se destinaba a bailar. Tras estas

ceremonias y fiestas durante algunos días, se realizaba la investidura de los sachems.

El derecho del consejo a «investir» a los sachems ¿era meramente funcional? Al menos no se cita ningún caso de rechazo. Aunque formalmente <era> una oligarquía, este organismo rector de sachems <era> una democracia representativa de tipo arcaico. Derecho de las gentes a elegir y deponer sus sachems y jefes, derecho de las personas a ser oídos en el consejo mediante oradores de su elección y sistema voluntario de servicio militar. En este período étnico inferior y medio los principios democráticos eran el elemento vital de la sociedad gentilicia.

Ho-yar-na-go'-war, el nombre iroqués del sachem, significa «consejero del pueblo»; análogamente con los miembros del consejo griego de jefes; así en Esquilo, *Los siete contra Tebas*, 1005:

δοκοῦντα καὶ δόξαντ' ἀπαγγέλλειν με χρῆ
δῆμον προβόλοισ τῆσδε Καδμείας πόλεως.

<Es preciso anunciar lo que han decidido y decretado los consejeros del pueblo de la ciudad de Cadmos.>

El nombre del jefe de segunda clase, «Ha-sa-no-we'-na», «nombre elevado», muestra que los bárbaros apreciaban los motivos corrientes de ambición personal. Los oradores célebres, los sabios y los jefes de guerra de los iroqueses fueron casi sin excepción jefes de segunda clase. El cargo de jefe, concedido por méritos, recaía necesariamente en los hombres más hábiles, excluidos así del consejo general, que de este modo se veía libre del elemento ambicioso. En los anales <norte>americanos [de europeos] casi no se encuentra más que jefes de éstos; ninguna de las largas sucesiones de sachems <presenta nombres distinguidos> con excepción de Logan —uno de los sachems cayugas—, Lago Hermoso —sachem seneca, fundador de la nueva religión de los iroqueses— y en fecha reciente Ely S. Parker —sachem seneca—.

En la confederación de tribus aparece por primera vez el cargo de general —Hosge-e-geh'-da-go-wa «Gran Soldado de Guerra»—. Surgido de casos en que las diversas tribus se hallarían en guerra como confederación. Así se sintió la necesidad de un comandante general para dirigir la acción de las tropas unidas. La introducción de este cargo como elemento permanente <fue> un acontecimiento <[> funesto <]> en la historia humana. Comienzo de la diferenciación del poder militar a partir del civil, que una vez cumplida cambió esencialmente el aspecto externo del gobierno. Pero el gentilismo impedía la usurpación; el gobierno de un poder se transformó en gobierno de 2; con el tiempo las funciones de gobierno se coordinaron entre los dos. Este nuevo cargo: germen del magistrado ejecutivo supremo; del general salió el rey, etc. El cargo brotó de las necesidades militares de la sociedad. / El Gran Soldado de Guerra de los iroqueses (estadio inferior de la barbarie), el Teuctli de los aztecas (estadio medio de la barbarie), el βασιλεύς de los griegos y el rex de los romanos (estadio superior de la barbarie) —tres épocas étnicas sucesivas— <fueron> el mismo cargo, el de general en una democracia militar. Entre los iroqueses, aztecas, romanos el cargo <era> electivo y confederal, mediante reunión de la confederación; probablemente lo mismo entre los griegos de la época tradicional; carece de fundamento la afirmación de que era hereditario entre las tribus homéricas de padre a hijo; contradice a la estructura fundamental de las instituciones gentilicias. Si en numerosos casos el cargo hubiese pasado de padre a hijo, esto podría dar pie a la deducción —sin fundamento— de una sucesión hereditaria, que hoy se acepta como verdad histórica. La sucesión hereditaria fue impuesta al principio por la fuerza (usurpación), no por el libre consentimiento del pueblo.

Tras formarse la confederación iroquesa se crearon y nombraron dos jefaturas permanentes de guerra, ambas asignadas a la tribu seneca. Una de ellas —Ta-wan'-ners, el que rompe agujas— se asignó hereditariamente a la gens lobo y la otra —So-no'-so-we = «gran concha de ostra»— a la gens tortuga. Los senecas recibieron ambos cargos debido al mayor peligro de ataque por el extremo occidental de sus territorios; eran elegidos en la misma forma que los sachems, «alzados» por un consejo general y ambos iguales en dignidad y poder. En su calidad de comandantes generales tenían a su cargo los asuntos militares de la confederación y el mando de sus fuerzas cuando se unían en campaña común. El viejo Serpiente Negra, fallecido recientemente, desempeñaba la primera de estas jefaturas, lo que demuestra que la sucesión se ha mantenido regularmente. Elegían 2 para evitar el predominio de un solo hombre incluso en los asuntos militares; del mismo modo los 2 cónsules romanos tras la abolición del rex.

Los iroqueses vencieron a otras tribus y las mantuvieron sometidas, por ejemplo a los delawarenses; pero éstos continuaban bajo el gobierno de sus propios jefes y no añadían nada a la fuerza de la confederación. En este estado social era imposible unir bajo un gobierno tribus que hablaban lenguas diferentes o someter tribus conquistadas bajo tributo con otro beneficio que no fuese el tributo mismo.

El volumen del cerebro iroqués se aproximaba al promedio ario; elocuentes en la oratoria, vengativos en la guerra, de una perseverancia indómita, se han conquistado un sitio en la historia. Instaron a los eries y a la nación neutral a hacerse miembros de la confederación y ante su rechazo les expulsaron de sus fronteras. En la rivalidad entre ingleses y franceses por la supremacía en América del Norte —cuando en el primer siglo de la colonización unos y otros eran casi iguales en fuerzas y recursos— el fracaso francés se debe en grado no pequeño a los iroqueses.

Parte II. Cap. VI. La gens en otras tribus de la familia ganowania

Cuando se descubrieron diversas regiones de América, se encontró a los aborígenes en 2 condiciones dispares: 1) Los indios pueblos, cuya subsistencia dependía casi exclusivamente de la horticultura; tales <eran> las tribus en este estado en Nuevo México, México, América Central y la meseta andina. 2) Los indios no horticultores, que dependían de la pesca, raíces farináceas y caza; tales <eran> los indios del valle del Columbia, del territorio de la bahía de Hudson, de ciertas regiones del Canadá, etc. Entre estas tribus y conectando los extremos por gradaciones insensibles <estaban> 3) los indios en parte sedentarios y en parte horticultores, como los iroqueses, los indios de Nueva Inglaterra y Virginia, los crics, choctas, cheroquis, minitaris, dacotas, shaunis. Las armas, artes, costumbres, invenciones, danzas, arquitectura doméstica, forma de gobierno y régimen de vida, todos llevan la impronta de una mentalidad común; en amplios aspectos muestran los estadios sucesivos del desarrollo de las mismas concepciones originarias.

Primero se sobrevaloró (por los escritores europeos y americanos) el relativo progreso de los indios pueblos, infravalorando el de los no horticultores, con lo que se les consideró como dos razas diferentes. Pero muchas de las tribus no horticultoras se hallaban en el estadio superior del salvajismo; las tribus intermedias en el estadio inferior de la barbarie, los indios pueblos en el estadio medio de la barbarie. Las pue-

bas de su comunidad de origen se han acumulado hoy en tal grado que <el asunto está> resuelto; los esquimales pertenecen a una familia diferente. / En *Systems of consanguinity*, etc. Morgan expuso lo mismo de 70 tribus americanas; demostró un sistema común y una misma fuente; les llamó la familia ganowania, la «Familia del Arco y la Flecha».

Así enumera las diferentes tribus de esta familia ganowania con referencia a las gentes (en la nomenclatura de *Systems of consanguinity*):

I. Tribus hodenosaunias

1. Iroqueses. Gentes: 1) Lobo. 2) Oso. 3) Castor. 4) Tortuga. 5) Ciervo. 6) Beca-da. 7) Garza. 8) Halcón.
2. Wyandotes; restos de los antiguos hurones, separados de los iroqueses hace por lo menos 400 años.
Gentes: 1) Lobo. 2) Oso. 3) Castor. 4) Tortuga. 5) Ciervo. 6) Serpiente. 7) Puercoespín. 8) Halcón.

Halcón actualmente extinguida; aún cinco gentes en común con los iroqueses, actualmente nombres cambiados.

Descendencia por línea femenina; matrimonio prohibido en la gens; cargo de sachem o jefe civil hereditario en la gens, electivo entre sus miembros; el cargo de sachem se transmite de hermano a hermano o de tío a sobrino; el de jefe de guerra se otorga por méritos, hay siete sachems y siete jefes de guerra; propiedad hereditaria en la gens, los hijos heredan los bienes de su madre —nada de su padre—, estén casados o no; cada gens tiene facultad de deponer y elegir a sus jefes. Los eries, nación neutral, notoways, tutelos y susquehannocks, hoy extinguidos o absorbidos por otras tribus, pertenecen al mismo tronco.

II. Tribus dacotas

Al tiempo de su descubrimiento divididas en numerosos grupos, lo mismo que su lengua en muchos dialectos; pero en lo principal habitaban territorios contiguos; ocupaban la cabecera del Misisipí y ambas orillas del Misuri en una extensión de más de 1 000 millas; probablemente los iroqueses y sus tribus cognaticias procedían de este tronco.

1. Dacotas o siux; actualmente unas 12 tribus independientes; organización gentilicia en decadencia, pero sus parientes más próximos, las tribus del Misuri, la poseen; tienen sociedades con nombres de animales, análogas a las gentes, pero éstas han desaparecido ya.

Carver, *Travels in North America*, ed. Filadelfia, 1796, p. 164, estuvo entre ellos en 1767; visitó los dacotas orientales del Misisipí. Da una exacta descripción de sus tribus y gentes, concuerda también por completo con sachem y jefe de guerra, etc. Morgan visitó los dacotas orientales en 1861, los occidentales en 1862, o sea ambos casi un siglo después de Carver, sin encontrar ya huellas de gentes; entre esas fechas los dacotas se vieron obligados a cambiar de vida, cuando fueron empujados a las praderas y se desmembraron en bandas nómadas.

2. Tribus del Misuri.

- a) Poncas. Gentes: 1) Oso gris. 2) Mucha gente. 3) Alce. 4) Mofeta. 5) Bisonte.
6) Serpiente. 7) Medicina. 8) Hielo.

Aquí descendía en línea masculina, perteneciendo los hijos a la gens del padre; el cargo de sachem hereditario en la gens, designación electiva, pero elegibles los hijos del sachem difunto; el cambio de la forma arcaica probablemente reciente, ya que la descendencia aún sigue la línea femenina en dos de las ocho tribus misuris, los otos y los misuris, y entre los mandan (tribus del alto Misuri). Propiedad hereditaria en la gens, dentro de la cual se prohíbe el matrimonio.

- b) Omahas. Gentes: 1) Ciervo. 2) Negro. 3) Pájaro. 4) <Tortuga>.
5) Bisonte. 6) Oso. 7) Medicina. 8) <Kaw>.
9) Cabeza. 10) Rojo. 11) Trueno. 12) <Muchas estaciones>.

Descendencia, herencia, matrimonio, igual que en los poncas.

- c) Iowas. Gentes: 1) Lobo. 2) Oso. 3) Bisonte hembra. 4) Alce.
5) Aguila. 6) Paloma. 7) Serpiente. 8) Lechuga.

La gens castor, que existió entre los iowas y otos, extinguida. Todo lo demás como antes.

- d) Otos y misuris. Estas tribus se han fundido en una con las siguientes ocho gentes:

- 1) Lobo. 2) Oso. 3) Bisonte hembra. 4) Alce.
5) Aguila. 6) Paloma. 7) Serpiente. 8) Lechuga.

Descendencia por línea materna. Cargo de sachem y propiedad, hereditarios en la gens, dentro de la cual está prohibido el matrimonio.

- e) Kaws o Kaw-za.

- Gentes: 1) Ciervo. 2) Oso. 3) Bisonte.
4) Aguila blanca. 5) Aguila negra. 6) Pato.
7) Alce. 8) Mapache. 9) Coyote.
10) Tortuga. 11) Tierra. 12) Rabo de ciervo.
13) Tienda. 14) Trueno.

Descendencia, herencia, regulación del matrimonio, como entre los poncas. <Los kaws son> los más salvajes de los aborígenes americanos; inteligentes; en 1869 los kaws, ya muy mermados, unos 700, o sea 50 por gens. Morgan no ha visitado las tribus osages y cuapas. Todas estas tribus viven a lo largo del Misuri y sus afluentes desde la desembocadura del Gran Siux hasta el Misisipí y a lo largo de la orilla oeste del último hasta el río Arkansas. Todos hablan dialectos estrechamente emparentados del tronco lingüístico dacota. /

54

- f) Winnebagos.

- Gentes: 1) Lobo. 2) Oso. 3) Bisonte. 4) Aguila.
5) Alce. 6) Ciervo. 7) Serpiente. 8) Trueno.

En la época de su descubrimiento esta tribu habitaba en las cercanías del lago de su nombre en Wisconsin; vástagos del tronco dacota, siguieron la huella de los iroqueses hacia el valle del San Lorenzo, detenido su avance por las tribus algonquinas entre los largos Hurón y Superior. Su vinculación más próxima, con las tribus del Misuri.

Descendencia, herencia, matrimonio, como entre los poncas.

Sorprende que tantas tribus de este tronco hubiesen cambiado la descendencia en la línea femenina por la masculina, pues, cuando fueron conocidas, la propiedad ape-

nas se encontraba entre ellas más allá de su estadio germinal. Probablemente todo esto <es> reciente, bajo la influencia de los <norte>americanos y los misioneros. Carver en 1787 encontró entre los winnebagos huellas de descendencia por línea femenina. Véase *Travels, loc. cit.*, p. 166. «Algunas naciones, dice, cuando el cargo es hereditario, limitan la sucesión a la línea femenina. A la muerte de un jefe le sucede el hijo de su hermana con preferencia a su propio hijo; y si resulta que no tiene hermana, asume el cargo el pariente femenino más próximo. Así se explica que una mujer estuviese a la cabeza de la nación winnebago¹¹, lo que me extrañó cuando aún no conocía sus leyes.»

En 1869 los winnebagos sumaban 1 400, con un promedio de 150 personas por gens.

3. Tribus del alto Misuri.

- 1) Mandan. Gentes: 1) Lobo. 2) Oso. 3) Gallina de la pradera. 4) Buen cuchillo. 5) Aguila. 6) Cabeza chata. 7) Pueblo alto.

En inteligencia y artes de la vida los mandan aventajan a todas las demás tribus emparentadas con ellos, cosa que probablemente deben a los minitaris. Descendencia por línea femenina, cargo y propiedad hereditarios en la gens, dentro de la cual se prohíbe el matrimonio. Muestra que originariamente la descendencia en el tronco dacota <era> femenina.

- 2) Minitaris. Esta tribu y los upsarocas o crows <o cornejas son> subdivisiones de un pueblo originario, miembros dudosos de esta rama de la familia ganowania, asignados a ella por la cantidad de palabras comunes con las tribus dacotas y misuris, miembros de la familia ganowania. Trajeron a esta zona la horticultura, la casa con armazón de madera y un sistema religioso peculiar, que enseñaron a los mandan; pudieran descender de los Mound Builders <constructores de túmulos>.

Minitaris y mandan habitan en la actualidad el mismo pueblo; pertenecen a los más finos ejemplares de pieles rojas de América del Norte.

- 3) Upsarocas o cornejas. Gentes: 1) Perro de la pradera. 2) Polainas malas. 3) Mofeta. 4) Chozas traicioneras. 5) Chozas perdidas. 6) Malos honores. 7) Carniceros. 8) Chozas móviles. 9) Montaña de la Pata de Oso. 10) Cabañas de los pies negros. 11) Pescadores. 12) Antilope. 13) Cuervo.

Descendencia, herencia, matrimonio, etc., como entre los minitaris.

Si una persona a quien se le hubiera donado algún objeto de propiedad fallecía teniéndolo en su poder y el donante hubiera fallecido, el objeto volvía a la gens de este último. La propiedad producida o adquirida por una mujer pasaba a su muerte a sus hijos; la del marido, a sus parientes gentilicios. Si alguien que hubiera hecho un regalo a un amigo fallecía, este último se hallaba obligado a realizar algún acto reconocido como señal de duelo, cortándose por ejemplo una falange de un dedo en el entierro, o, de lo contrario, devolver el regalo a la gens del donante. Este acto de duelo <es> muy común entre los cornejas, también cuando celebran una «logia de Medicina», una gran ceremonia religiosa.

Los cornejas tienen una costumbre matrimonial que Morgan <ha> encontrado en no menos de otras 40 tribus indias: si un hombre se casa con la hija mayor de una familia, tiene derecho a tomar como esposas adicionales a todas las demás hermanas, al llegar éstas a adultas. Resto de la costumbre punalúa.

La poligamia se admite en general entre los indios americanos; nunca ha alcanzado dimensiones de importancia, debido a la dificultad para mantener más de una familia.

III. Tribus del Golfo

1) Muscoguis o crics. La confederación cric se componía de 6 tribus, a saber: crics, hitchetes, yuchis, alabamas, cusatis y natchez. A excepción de estos últimos, admitidos en la confederación tras su derrota por los franceses, hablaban todos dialectos de la misma lengua.

55 Descendencia entre los crics por línea femenina, el cargo de sachem y la propiedad de los difuntos <eran> hereditarios en la gens, el matrimonio dentro de ella <estaba> prohibido; también las otras tribus tenían organización gentilicia; en la actualidad los crics <están> parcialmente civilizados, <tienen> un sistema político, dentro de unos pocos años se habrán borrado las huellas de su organización gentilicia. / En 1869 eran unos 15 000, a un término medio de 550 por gens.

Gentes de los crics: 22. 1) Lobo. 2) Oso. 3) Mofeta.
4) Caimán. 5) Ciervo. 6) Pájaro.
7) Tigre. 8) Viento. 9) Sapo.
10) Topo. 11) Zorro. 12) Mapache.
13) Pez. 14) Maíz. 15) Patata.
16) Nuez. 17) Sal. 18) Gato montés.
19), 20), 21), 22) sentido de los nombres perdido.

2) Choctas. Entre ellos cada fraternidad con su nombre; 2 fraternidades cada una con 4 gentes, como entre los iroqueses.

1.ª fraternidad: Pueblo dividido. Gentes: 1) Junco. 2) Ley Ocla.

3) Lulak. 4) Linoclusha.

2.ª fraternidad: Pueblo amado. <Gentes:> 1) Pueblo amado. 2) Pueblo pequeño.

3) Pueblo grande. 4) Cangrejo de río.

El matrimonio estaba prohibido entre gentes de la misma fraternidad, pero cada gens <podía casarse> con las de la otra; muestra que los choctas, como los iroqueses, habían empezado con 2 gentes, cada una de las cuales luego subdividida en 4. Descendencia por línea femenina. Propiedad y cargo de sachem hereditarios en la gens. En 1869 <eran> unos 12 000, lo que da por gens un promedio de 1 500. En 1820 vivían aún en su antiguo territorio, al este del Misisipí; pasaron luego al territorio indio. Según las costumbres choctas, la propiedad de un muerto se repartía entre sus hermanos y hermanas y los hijos de sus hermanas, no entre sus propios hijos; podía dar en vida su propiedad a sus hijos, en cuyo caso podían conservarla frente a la gens. Actualmente en muchas tribus indias hay una considerable propiedad privada individual en animales domésticos, casas y tierras; entre ellos costumbre general de hacer en vida donación a sus hijos. A medida que aumentó la propiedad, el desheredamiento de los hijos fue levantando la oposición contra la herencia gentilicia y en algunas tribus, entre ellas los choctas, el uso antiguo quedó abolido hace pocos años, confiéndose el derecho de herencia exclusivamente a los hijos del difunto. Con todo, esto provino de la sustitución del sistema gentilicio por un sistema político, y del antiguo gobierno de jefes por un consejo y magistratura electivos. Según las costumbres antiguas la es-

posa no heredaba nada del marido y viceversa; pero los bienes de la esposa se dividían entre sus hijos y a falta de éstos entre sus hermanas.

3) Chicasaos. 2 fratrías, la 1.ª 4 gentes, la 2.ª 8.

1.ª fratría: Pantera. Gentes: 1) Gato montés. 2) Pájaro. 3) Pez. 4) Ciervo.

2.ª fratría: Española. <Gentes:> 1) Mofeta. 2) Española. 3) Real.

4) Hush-ko-ni. 5) Ardilla.

6) Caimán. 7) Lobo.

8) Mirlo.

Descendencia por línea femenina, matrimonio dentro de la gens prohibido, cargo de sachem y propiedad hereditarios en la gens.

En 1869 eran unos 5 000, con un promedio de gens de unos 400.

4) Cheroquis, originariamente 10 gentes de las cuales bellota y pájaro actualmente extinguidas.

Gentes: 1) Lobo. 2) Pintura roja. 3) Gran pradera.

4) Sordo (un pájaro). 5) Acebo. 6) Ciervo.

7) Azul. 8) Cabello largo.

Descendencia por línea femenina; matrimonio dentro de la gens prohibido.

En 1869: 14 000, promedio por gens = 1750. En la actualidad los cheroquis y los ojibwas superan a todas las otras tribus de los Estados Unidos en el número de personas que hablan el mismo dialecto. Probablemente nunca hubo en toda América del Norte 100 000 que hablasen el mismo dialecto, de no ser las tribus de los aztecas, tezcucas y tlaxcaltecas, e incluso esto <es> difícil de demostrar con los testimonios españoles. El número excepcionalmente alto de crics y cheroquis se debe a la posesión de animales domésticos y a una forma desarrollada de cultivo de los campos; en la actualidad parcialmente civilizados, habiendo sustituido las antiguas gentes por un gobierno constitucional electivo, bajo cuyo influjo las gentes <se hallan> en rápida decadencia.

5) Semínolas: descendientes de los crics, se dice que están organizados en gentes.

IV. Tribus Pauni

De acuerdo con el testimonio del misionero Rev. Samuel Allis, los paunis están organizados en 6 gentes: oso, castor, águila, bisonte, ciervo, lechuza. En este caso también los arikaras (cuyo pueblo es vecino del de los minitaris y <son> los vecinos más próximos de los paunis), los huecos y otras 2 ó 3 pequeñas tribus a orillas del río Canadá; todas ellas han vivido siempre al oeste del Misuri y constituyen un tronco lingüístico independiente. /

56 V. Tribus algonquinas

En la época de su descubrimiento este gran tronco de los aborígenes americanos ocupaba una región desde las montañas Rocosas hasta la bahía de Hudson al sur del Saskatchewan y, desde ahí hacia el Este, hasta el Atlántico, incluyendo ambas orillas del lago Superior menos su cabecera, y ambos lados del San Lorenzo por debajo del lago Champlain. Su zona se extendía al sur por la costa del Atlántico hasta Carolina del Norte y por la orilla oriental del Misisipí desde Wisconsin e Illinois hasta Kentucky.

En la parte oriental de esta inmensa región los iroqueses y sus tribus afiliadas eran gente intrusa, los únicos que disputaban la supremacía a los algonquinos en este territorio.

a) Tribus gitchigamias. Del ojibwa gi-tchi', grande, y ge'-me, lago, nombre aborigen del lado Superior y de otros grandes lagos.

1) Ojibwas. Hablan el mismo dialecto, organizados en gentes, de las que Morgan ha pescado 23. En su dialecto el símbolo o divisa gentilicia se llama totem (que también se pronuncia a menudo dodaim); por ejemplo un lobo <es> el totem de la gens lobo. De ahí que Schoolcraft (*History of Indian tribes*) <haya> bautizado organización gentilicia a la «organización totémica».

23 gentes (que se sepa): 1) Lobo. 2) Oso. 3) Castor.

4) Tortuga del cieno. 5) Tortuga mordiscadora. 6) Tortuga pequeña. 7) Reno. 8) Becada. 9) Grulla.

10) Halcón gerifalte. 11) Aguila de cabeza blanca. 12) Somorgujo.

13) Pato. 14) Pato. 15) Serpiente.

16) Rata almizclera. 17) Marta. 18) Garza.

19) Cabeza de toro. 20) Carpa. 21) Bagre.

22) Esturión. 23) Lucio.

Descendencia por línea masculina, perteneciendo los hijos a la gens del padre. Originariamente femenina. En efecto, 1) los delawarees, a quienes todas las tribus algonquinas reconocen como una de las más antiguas y les llaman sus «abuelos», conservan la descendencia por línea femenina, al igual que otras varias tribus algonquinas; 2) consta que en 1840 la descendencia del sachem seguía la línea femenina; 3) influencia de los <norte>americanos y misioneros; a los misioneros les pareció injusta la sucesión que desheredaba al hijo. Allí donde nosotros usamos la palabra «hereditario», por ejemplo para el sobrino de un sachem, o sea el hijo de su hermana, no por eso tenía éste un «derecho hereditario» en sentido moderno, sino que <se hallaba> en la línea de sucesión (en la gens) y su elección <era> prácticamente segura.

Propiedad y cargo hereditarios en la gens, dentro de la cual se halla prohibido el matrimonio; en la actualidad los hijos heredan la mayor parte con exclusión de su parentela gentilicia. La propiedad y efectos personales de la madre pasan a los hijos y, a falta de éstos, a las hermanas propias y colaterales. Actualmente un hijo puede suceder a su padre en el cargo; en habiendo varios hijos varones, se le designa por elección; los gentilicios no sólo pueden elegir, sino también deponer.

Actualmente los ojibwas <son> unos 16 000; la media por gens es de unos 700.

2) Potawatomis. 15 gentes. Todo lo demás como entre los ojibwas. Las gentes son:

1) Lobo. 2) Oso. 3) Castor.

4) Alce. 5) Somorgujo. 6) Aguila.

7) Esturión. 8) Carpa. 9) Aguila de cabeza blanca. 10) Trueno. 11) Conejo.

12) Corneja.

13) Zorro. 14) Pavo. 15) Halcón negro.

(Somorgujo: una especie de buceador.)

3) Ojibwas, otawas y potawatomis <son> subdivisiones de una tribu originaria; cuando fueron descubiertos <estaban> confederados.

4) Crics. En la época de su descubrimiento ocupaban la orilla noroeste del lago Superior, de donde se extendían hasta la bahía de Hudson y al oeste hasta

el río Rojo del Norte; posteriormente ocupan la región del Saskatchewan; perdida su organización gentilicia; sus parientes más próximos son los ojibwas, muy semejantes a ellos en usos, costumbres y aspecto personal.

b) Tribus del Misisipí. Los algonquinos del oeste ocupaban las orillas orientales del Misisipí en Wisconsin e Illinois y por el sur hasta Kentucky.

- 1) Miamis. 10 gentes; 1) Lobo. 2) Somorgujo. 3) Aguila. 4) Aguila ratonera. 5) Pantera. 6) Pavo. 7) Mofeta. 8) Nieve. 9) Sol. 10) Agua.

Sus vecinos directos weaws —piankishaws, peorias, kaskaskias—, antiguamente conocidos bajo el nombre colectivo de illinois, actualmente pocos, han cambiado su antiguo modo de vida por la vida agrícola sedentaria.

Con la disminución de población y el cambio de vida, la organización gentilicia de los miamis desaparece rápidamente. Cuando empezó su decadencia, descendencia por línea masculina, en lo demás como antes. /

57 2) Shaunis, muy adelantados; aún conservan sus gentes, no obstante haber sustituido la organización gentilicia por la organización civil. Conservan sus gentes para fines genealógicos y sociales (antiguamente los shaunis adoraban a una deidad femenina: Go-gome-za-me', nuestra abuela):

- 1) Lobo. 2) Somorgujo. 3) Oso. 4) Aguila ratonera. 5) Pantera. 6) Lechuza. 7) Pavo. 8) Ciervo. 9) Mofeta. 10) Tortuga. 11) Serpiente. 12) Caballo. 13) Conejo.

Descendencia, etc. como entre los miamis. En 1869 eran sólo 700, unos 50 por gens: antaño 3-4 000, lo que superaba el promedio de las tribus indias de Norteamérica. Los shaunis tenían la costumbre —como también los miamis, así como los sauks y los zorros— de dar a sus hijos nombres de la gens del padre o de la madre o de cualquier otra gens bajo ciertas condiciones. Entre los iroqueses, véase *supra*, cada gens tenía sus nombres especiales de persona, que ninguna otra gens tenía derecho a usar; por tanto en cada tribu el nombre (especial, personal) indicaba la gens. Así entre los sauks y los zorros «Cuerno Largo» es un nombre perteneciente a la gens ciervo; <<>Lobo Negro<>, a la gens lobo; en la gens águila se encuentran los siguientes nombres especiales: Ka'-po-ne, —«Aguila haciendo su nido»—, Ja-ka-kwe-pe —«Aguila posada con la cabeza erguida»—, Pe-a-te-na-ke-hok —«Aguila volando sobre una rama»—.

Entre los shaunis estos nombres eran portadores de los derechos de la gens a la que pertenecían, de suerte que el nombre determinaba la gens de la persona. En cualquier caso el sachem tenía que pertenecer a su gens: el cambio de la línea femenina a la masculina comenzó así probablemente en primer lugar para que el hijo (que pertenecía a la gens de la madre) pudiese suceder al padre y, segundo, para que los hijos pudieran heredar la propiedad del padre. Si un hijo recibía el nombre de su padre, podía sucederle en el cargo con tal de salir elegido. Pero el padre no tenía intervención en el asunto; la gens lo delegaba a determinadas personas, sobre todo matronas, a quienes se debía consultar cuando había que dar nombre a los niños. Este acuerdo entre las gentes shaunis daba a tales personas ese poder, con lo que la persona podía ser incorporada a la gens a la que pertenecía el nombre. [¡Casuística innata del hombre para cambiar las cosas cambiando los nombres! ¡Encontrar un escape para romper la tradición sin salirse de la tradición, cuando un interés real daba un motivo poderoso para ello!] Entre los shaunis quedan rastros del régimen arcaico de descendencia.

- 3) Sauks y zorros: tribus fundidas en una; todo lo demás como los miamis; en 1869 sólo 700, unos 50 por gens. Aún 14 gentes:
- | | | | |
|---------------|-----------------|------------|-------------|
| 1) Lobo. | 2) Oso. | 3) Ciervo. | 4) Alce. |
| 5) Halcón. | 6) Aguila. | 7) Pez. | 8) Bisonte. |
| 9) Trueno. | 10) Hueso. | 11) zorro. | 12) Mar. |
| 13) Esturión. | 14) Gran árbol. | | |
- 4) Menominis y kikapus. Tribus independientes entre sí, organizadas en gentes; propiedad hereditaria en la gens, pero restringida a los parientes agnaticios por línea femenina.
- c) Tribus de las montañas Rocosas. 1) Pies Negros de Sangre. 2) Pies Negros Piegan. Cada una de estas 2 tribus dividida en gentes, la primera en 5, la segunda en 8. Sobre todo los últimos nombres (de gens) huelen más a bandas que a gentes, como Grasa de Piel, Grasa Interior, Brujos, Nunca-Ríe, Famélico, Carne Medio Muerta; pero en algunos casos los nombres primitivos de las gentes <han> sido sustituidos por los apodos. Descendencia por línea masculina, prohibido el matrimonio dentro de la gens.
- d) Tribus del Atlántico.

1) Delaware, una de las tribus más antiguas de los algonquinos; en la época del descubrimiento la zona en que habitaban <se hallaba> alrededor y al norte de la bahía de Delaware.

Constan de 3 gentes: 1) Lobo. 2) Tortuga. 3) Pavo. Pero cada una de estas gentes <es> una fratría, ya que lobo se subdivide en 12 subgentes, cada una de ellas con algunos atributos de gens; tortuga <tiene> 10 subgentes —otras 2, extinguidas—, pavo 12 subgentes. Los nombres de las subgentes son personales y los más, si no todos, femeninos; los mismos delaware —actualmente en la reserva delaware en Kansas— los consideran como sus diversos antepasados epónimos. Esto prueba dos cosas: 1.º) que los nombres de animales que originariamente llevaron las gentes, pueden ser nombres de personas. (Perviven los nombres de las gentes originarias, como lobo, tortuga, pavo; pero la subdivisión de la gens en subgentes <introduce la denominación> por el nombre específico (personal) de las madres de que descienden las partes (subdivisiones de las familias gentilicias); de este modo los nombres de animales que originariamente llevaban las gentes se convierten en nombres de fratrías y los de las subgentes <en nombres> de personas (madres), sin que este cambio (como en la descendencia masculina de la Antigüedad clásica) tuviese que ver nada con la veración de los héroes (como antepasados originarios).) 2.º) enseña el crecimiento natural de la fratría mediante la subdivisión de una gens en varias subgentes.

La descendencia entre los delaware por línea femenina y todo lo demás arcaico —así las 3 gentes originarias no podían casarse dentro de la propia gens—; en los últimos años la prohibición se ha limitado a las subgentes; así en la gens lobo, por ejemplo, los del mismo nombre no pueden casarse entre sí, pero pueden hacerlo los de nombres diferentes. También la costumbre de poner a los hijos nombres de la gens / paterna ha aparecido entre los delaware, introduciendo la misma confusión de descendencias que hay entre los shaunis y los miamis. [Esta parece la transición natural de la línea femenina a la masculina; sólo se podía acabar con la confusión haciendo el cambio.] La civilización <norte>americana y el contacto con ella fueron un choque

para las instituciones indias, cuya vida étnica se ha ido derrumbando gradualmente.

Como la descendencia <era> por línea femenina, entre los delawarees como entre los iroqueses, el cargo de sachem pasaba de hermano a hermano o de tío —materno— a sobrino —hijo de la hermana—.

- 2) Munsis: vástago de los delawarees, tienen las mismas gentes: lobo, tortuga, pavo; descendencia femenina, etc.
- 3) Mohicanos: forman parte de los indios de Nueva Inglaterra al sur del río Kennebeck, todos ellos con un lenguaje estrechamente emparentado, entendiéndose mutuamente sus dialectos. Como los delawarees y munsis, los mohicanos tienen lobo, tortuga y pavo, cada una de ellas compuesta de un número de gentes, por consiguiente fraccionamiento de la gens originaria en varias, que permanecen unidas en una fraternía. Las fraternías de los mohicanos abarcan las gentes de cada una y es preciso citar las fraternías para exponer la clasificación de las gentes. Descendencia por línea femenina —lo mismo vale de los pequots y narragansetts—.
 - I) Fraternía Lobo: 1) Lobo. 2) Oso. 3) Perro. 4) Oposum.
 - II) Fraternía Tortuga: 1) Tortuga pequeña. 2) Tortuga del cieno. 3) Tortuga grande. 4) Anguila amarilla.
 - III) Fraternía Pavo: 1) Pavo. 2) Grulla.
- 4) Abenaquis —significa «Sol Naciente»—. Tienen más parentesco con los micmacs que con los indios de Nueva Inglaterra al Sur del Kennebeck. 14 gentes, varias de ellas las mismas que entre los ojibwas. Descendencia sólo por línea masculina, la prohibición de matrimonio dentro de la gens actualmente muy debilitada, cargo de sachem hereditario en la gens.

VI. Tribus atapascos-apaches

No se sabe con certeza si los atapascos del territorio de la bahía de Hudson y los apaches de Nuevo México, subdivisiones de un tronco originario, están organizados en gentes. Atapascos liebre y atapascos cuchillo rojo (en el territorio de la bahía de Hudson). Atapascos del lago de los Esclavos en el mismo sitio.

Los kuchin (loucheox) de la región del río Yukón. [Territorios del Noroeste, América del Norte inglesa, al sur de las antiguas colonias rusas] son atapascos y entre ellos —según carta del difunto George Bibbs a Morgan— <hay> «3 grados o clases de sociedad —quiere decir de totem, si bien pudieran ser distintos —[y en el modo,

a saber si se añade al principio gentilicio la conquista, las gentes ¿pueden dar lugar poco a poco a la formación de castas? En ese caso la subsiguiente prohibición del matrimonio cruzado entre varias gentes <sería> completamente tergiversada, la norma arcaica <que prohibía> el matrimonio dentro de la propia gens]—; el hombre no contrae matrimonio dentro de su propia clase, sino que busca mujer en otra; un jefe de la más alta puede casarse con una mujer de la más baja sin perder su casta. [El concepto de casta lo introduce el que escribe la carta y se interpreta de modo que un hombre no puede contraer matrimonio en su propia gens, pero sí en la gens de sus otros hermanos o fraternía prima, pero muestra que en cuanto se produce una diferencia de rango entre parientes de sangre de <diversas> gentes, se produce un conflicto con el principio gentilicio y la gens puede petrificarse en su contrario, la casta] ¹².

Los hijos pertenecen a la clase de la madre [por tanto, cualquiera que sea la diferencia de rango entre las gentes, hermanos y hermanas de todas ellas se encuentran en gentes de cualquier rango. El vínculo de parentesco no permite que brote una aristocracia acabada, la fraternidad permanece en equilibrio.] Los miembros de un mismo grado en las diferentes tribus no guerrearán entre sí.»

Los koloche de la costa noroeste, lingüísticamente muy emparentados con los atascos¹³, tienen organización gentilicia; las gentes tienen nombres de animales, descendencia por línea femenina; derecho sucesorio por línea femenina de tío o sobrino, excepto el jefe principal, quien generalmente es el más poderoso de la familia. /

59 VII. Tribus indias de la costa noroeste

En algunas de estas tribus, además de los koloche, predomina la organización gentilicia. Véase Dall, *Alaska and its resources* <p. 414> y sobre todo Bancroft, *Pacific States*, I, 109.

VIII. Tribus salish, sahaptin y kutenai

Este <es> el tronco principal de las tribus del valle del Columbia, sin organización gentilicia. Aquí estuvo el punto de partida de las migraciones de la familia ganowania, que se extendió a ambas partes del continente; sus habitantes poseyeron por tanto la organización gentilicia, que entró en decadencia y finalmente desapareció.

IX. Tribus shoshones

Pertenecen a ellas los comanches de Texas, como también las tribus utah, los banaks <Morgan: bonnaks> (¿panacks?), shoshones y algunas otras tribus.

En 1859 —según informa Mathew Walker, un mestizo wyandote <que había> vivido entre los comanches— los comanches tenían 6 gentes:

Tribu comanche. Gentes: 1) Lobo. 2) Oso. 3) Alce. 4) Ciervo. 5) Gopher (una ardilla americana de suelo). 6) Antílope.

Como los comanches <tienen> gentes, se supone que también <las tienen> las otras tribus de este tronco.

Morgan termina aquí con los indios al norte de Nuevo México. En la época del descubrimiento europeo la mayor parte <se encontraba> en el estadio inferior de la barbarie, el resto en el estadio superior del salvajismo. Organización en gentes y descendencia por línea femenina parece haber sido antiguamente universal <entre ellos>. Su sistema <era> puramente social; unidad de la gens; fratría, tribu, confederación, los miembros restantes de la serie orgánica. Lo mismo entre las tribus arias y semíticas, cuando emergieron de la barbarie; por tanto sistema universal en la sociedad primitiva; se deduce que tuvieron un origen común: el grupo punalúa, que dio origen a las gentes; todos, las familias aria, semítica, urálica, turania y ganowania del género humano, apuntan a un tronco punalúa común —con la organización en gentes inserta sobre él—, del que todos derivaron, para diferenciarse finalmente en familias.

X. Indios pueblos

1) Indios pueblos moquis; aún en posesión de sus antiguas casas comunitarias, en número de 7, cerca del río Pequeño Colorado en Arizona, anteriormente parte de Nuevo México; siguen en vigor sus instituciones primitivas, representan la típica vida india desde Zuñi (pueblo) (Nuevo México) al Cuzco (Perú septentrional). Los zuñis, acomas, taos y varios otros pueblos de Nuevo México tienen la misma estructura que cuando los encontró Coronado (1540-1542). Hasta ahora no se ha estudiado gran cosa acerca de su organización interna.

Los moquis <están> organizados en gentes, 9, como sigue:

- | | | |
|---------------------------|----------------------|-------------|
| 1) Ciervo. | 2) Arena. | 3) Lluvia. |
| 4) Oso. | 5) Liebre. | 6) Coyote. |
| 7) Serpiente de cascabel. | 8) Planta de tabaco. | 9) Carrizo. |

El Dr. Ten Broeck, cirujano auxiliar, USA, proporcionó al Sr. Schoolcraft la leyenda moqui sobre el origen de sus pueblos. «Su Gran Madre trajo de su tierra en el Oeste 9 razas de hombres, primero el ciervo y así sucesivamente las demás gentes (cf. sobre la Abuela de los shaunis *supra*, p. 152). Habiendo plantado las mismas en el sitio donde hoy <están> los pueblos, las transformó (o sea ciervo, arena, lluvia, oso, etc.) en hombres y éstos edificaron los diversos pueblos; y la distinción entre las razas ciervo, arena, etc. se mantiene hasta el día de hoy. Creen en la metempsicosis y dicen que a su muerte volverán a sus formas originarias de osos, ciervos, etc., gobierno hereditario, pero no necesariamente en el hijo del detentador, pues, si prefieren cualquier otro pariente consanguíneo, le eligen»¹⁴. Aquí también se encuentra la organización gentilicia en el estadio inferior de la barbarie; pero de aquí en adelante, tanto en el resto <de América> del Norte como en toda Sudamérica, carecemos de información precisa salvo respecto a los laguneros. Pero aún <han> quedado rastros en los escritores españoles antiguos y conocimiento directo de ella en algunos pocos escritores posteriores.

En muchas gentes circulan tradiciones como la de los moquis sobre la transformación de sus primeros progenitores en hombres y mujeres a partir del objeto animal o inanimado que vino a ser el símbolo de la gens (totem), así por ejemplo en la gens grulla de los ojibwas. Muchas tribus se abstienen de comer el animal cuyo nombre llevan; pero esto no <es> universal ni mucho menos. /

60 2) Laguneros (Nuevo México). De la comunicación del Rev. Samuel Gorman a la Historical Society of New Mexico, 1860:

«Cada pueblo está clasificado en tribus y familias, y cada uno de estos grupos lleva el nombre de algún animal, ave, hierba, madera, planeta o uno de los 4 elementos. En el pueblo de Laguna, con unos 1 000 habitantes, <hay> 17 de estas tribus; algunos se llaman ciervo, otros serpiente de cascabel, otros maíz, otros lodo, otros agua, etc. Los niños <son> de la misma tribu que su madre. Y según la vieja costumbre les está prohibido el matrimonio a 2 personas de la misma tribu; últimamente esta costumbre se observa con menos rigor que antes. Las tierras las tienen en común; pero luego que una persona ha cultivado una parcela, adquiere sobre ella un título personal, que puede enajenar a favor de otra de la misma comunidad; o si no, cuando muere, pertenece a su viuda e hijas; o, si era soltero, queda para la familia de su padre». Que la esposa o hija heredara al padre es dudoso.

3) Aztecas, tezcucas y tlacopas, así como las restantes tribus náhuatlac de México: capítulo siguiente.

4) Mayas de Yucatán.

Herrera, *Historia general*, habla con frecuencia de «parientes» tratando de las tribus de México, América Centra y Sudamérica, de modo que se trasluce ahí la gens. El y los otros observadores españoles antiguos repararon en que grandes grupos de personas estaban unidos entre sí por el vínculo de parentesco y designan, por tanto, el grupo como «parientes»; no investigaron más allá en el asunto.

Herrera, entre otras cosas, dice de los mayas (ed. Londres, 1726, trad. Stevens, III, 299) <*Historia general*, Déc. IV, libro 10, cap. 4>: «Solían ser muy linajudos, por lo cual [!] se tenían todos por parientes y se ayudaban unos a otros mucho ... No tomaban por mujer a las madrastras ni cuñadas; no tomaban por mujer de su nombre, de parte de padre, que lo tenían por malo.» El linaje de un indio en su sistema de consanguinidad no tendría otro significado que el de la gens. Tylor dice en su *Early history of mankind* <p. 287>: «La analogía de la costumbre de los indios de América del Norte con la de los australianos consiste por tanto en hacer que el vínculo de clan por la línea femenina sea impedimento para el matrimonio; pero si seguimos más al sur hasta Centroamérica, vemos que hace su aparición la costumbre contraria, como en China. Diego de Landa dice de la gente del Yucatán que no tomaban por esposa a una mujer de su mismo nombre por parte de padre, porque para ellos sería una vileza; pero podían casarse con primas hermanas por parte de madre.»

XI. Tribus indias de Sudamérica

En todas las regiones de Sudamérica <se han> encontrado restos de la gens, como también de la presencia actual del sistema ganowanio de consanguinidad; pero el asunto no <ha sido> plenamente investigado.

Hablando de las numerosas tribus de los Andes, dice Herrera, *Historia general* <Déc. V, libro 1, cap. 1>: «La diversidad de tantos lenguajes procedía de estar dividida toda aquella nación en linajes, tribus o parcialidades» (parcialidad = gens). Las tribus de los Andes sobre las que habla <habían sido> sometidas por los incas a una especie de confederación. E. B. Tylor, tras hablar del Yucatán, donde la descendencia sigue la línea masculina con la correspondiente restricción matrimonial, dice: «Más al sur, allende el istmo, reaparece el «vínculo de clan y la prohibición» por la línea femenina, así entre los araucos de la Guayana británica, entre los guaraníes y abipones del Paraguay (trad. alemana, 363, 364). Brett —*Indian tribes of Guiana*— dice de las tribus indias de la Guayana: estas tribus <se hallan> «divididas en familias (léase gentes), cada una de las cuales tiene un nombre distinto, como los siuidi, karua-fudí, onisidi, etc. ... todas ellas tienen la descendencia por línea femenina y nadie de uno u otro sexo puede casarse con quien lleve el mismo nombre de familia. Así una mujer de la familia siuidi lleva el mismo nombre que su madre; pero ni su padre ni su marido pueden ser de la misma familia. Sus hijos y los hijos de su hija <...> no pueden contraer enlace con nadie del mismo nombre; sin embargo, pueden casarse, si quieren, en la familia del padre, etc.»

En la época de su descubrimiento, las tribus sudamericanas con excepción de las andinas <se hallaban> en el estadio inferior de la barbarie o en el estadio de salvajismo. Muchas de las tribus peruanas agrupadas bajo el gobierno instituido por los indios pueblos incas se hallaban en el estadio inferior de la barbarie, si se puede sacar conclusiones de la imperfecta / descripción de Garcilaso de la Vega.

Raíz de la gens en el estadio del salvajismo; última fase del desarrollo entre los griegos y romanos (estadio superior de la barbarie). Dondequiera que se encuentre gentes en una tribu del género humano en su última forma, sus antepasados remotos deben haberlas tenido en su forma arcaica. Lo importante sería conocer con precisión la fase media (en el estadio medio de la barbarie); existía en el siglo XVI entre los indios pueblos; pero los colonizadores españoles perdieron una oportunidad de oro para comprender un tipo de sociedad cuya unidad (la gens) <fueron> incapaces de comprender.

Parte II. Cap. <VI> I. La confederación azteca

La única plaza fuerte de los aztecas era el pueblo de México; al ser tomado <quedó> destruida su organización de gobierno y sustituida por el dominio de los españoles. Estos vieron en el gobierno azteca algo análogo a la monarquía europea, lo que falseó todas sus narraciones históricas; «históricas» lo son sólo en lo que refiere a los hechos de los españoles, los hechos y características personales de los aztecas, sus armas, herramientas y utensilios, edificios, alimentación y vestido, etc. Carecen de todo valor con respecto a la sociedad y gobierno indios. «Ni aprendieron ni entendieron nada de ambos.»

Los aztecas y sus confederados <se hallaban> en el estadio medio de la barbarie; sin hierro ni utensilios de hierro; sin dinero; comerciaban a base de intercambiar mercancías; seguro que cocinaban una sola comida al día, comiendo primero los hombres solos, después las mujeres y los niños; no disponían de mesas ni de sillas.

Posesión de las tierras en común. Vivían en grandes hogares compuestos de varias familias emparentadas y <hay> razones para creer que practicaban el comunismo en la vida del hogar. Por otra parte trabajaban los metales nativos, cultivaban con regadío, tejían géneros bastos de algodón, construían casas comunes de adobe y piedra, hacían una alfarería de excelente calidad. No hubo ningún «reino de México», como figura en las primeras descripciones, ni un «Imperio de México», como lo llamaron las posteriores. Lo que hallaron los españoles <fue> simplemente una «confederación de 3 tribus», a semejanza de las que existían en todas partes del continente. El gobierno lo administraba un consejo de jefes con la cooperación de un comandante general de los cuerpos militares —jefe principal de guerra—. Las 3 tribus eran: 1) aztecas o mexicanos; 2) tezucas; 3) tlacopas. Los aztecas eran una de las 7 tribus que, viniendo del norte, se asentaron en el valle de México y sus cercanías; en la época de la conquista española se encontraban entre las tribus históricas del país. Todas estas tribus se llamaban colectivamente a sí mismas «náhuatlacs» según sus tradiciones, hablaban dialectos de la lengua (tronco) común náhuatlac. Acosta (quien visitó México en 1585) cuenta la tradición corriente de sus sucesivos asentamientos <Historia natural y moral de las Indias, libro VII, cap. 3>:

1) Xochimilcas, «gente de sementeras de flores», poblaron la orilla del lago Xochimilco, en el declive sur del valle de México.

2) Chalcas, «gente de las bocas», llegaron mucho después, se asentaron junto a los 1) en el lago Chalco.

3) Tepanecas, «gente de la puente», poblaron Azcapozalco, al oeste del lago Tezcucuo, en el declive occidental de valle.

4) Culhuas, «gente corva», poblaron la orilla oriental del lago Tezcucó, luego conocidos como tezcucas.

5) Tlatluicas, «gente de la sierra», como hallaron ocupados todos los llanos en torno de la laguna, pasaron a la otra parte de la sierra, hacia el sur, y se asentaron del otro lado.

6) Tlaxcaltecas, «gente de pan», vivieron un tiempo con los tepanecas, luego se asentaron tras el valle, hacia el este, en Tlaxcala.

7) Aztecas, vinieron los últimos, ocuparon el sitio de la actual ciudad de México.

Acosta observa que ellos (los aztecas) vinieron de lejanos países situados al norte, donde ahora han fundado un reino que llaman Nuevo México. La misma tradición en Clavijero y Herrera.

No se menciona a los tlacopas, probablemente una subdivisión de los tepanecas, que se quedó en el territorio originario de la tribu, mientras que el resto <se corrió> a una zona inmediatamente al sur de los tlaxcaltecas, donde se les encontró con el nombre de tepeacas.

La tradición contiene 2 hechos: 1) 7 tribus de origen común, hablando dialectos emparentados; 2) que vinieron del norte. Originariamente fueron un solo pueblo, dividido en varias tribus por un proceso natural de fragmentación.

62 T Los aztecas hallaron ocupados los mejores sitios del valle y después de varios traslados se asentaron en un pequeño espacio de tierra firme en medio de una ciénaga, rodeado de pedregales y estanques naturales. Aquí fundaron el pueblo de México —Tenochtitlán, 1325 según Clavijero— 196 años antes de la conquista española. Eran pocos en número y de pobre condición. Pero los riachuelos de las colinas del oeste y los desagües de los lagos Xochimilco y Chalco desembocaban en el lago Tezcucó por su zona. Mediante calzadas y / diques rodearon su pueblo con un estanque artificial de gran extensión, cuyas aguas las suministraban las fuentes citadas. Como el nivel del lago Tezcucó era más alto que en la actualidad, les proporcionó, cuando el trabajo estuvo terminado, la posición más segura de todos los pueblos del valle. Su ingeniería mecánica, mediante la cual lograron este resultado, <fue> uno de los mayores logros aztecas.

En la época de la conquista española 5 de las 7 tribus —aztecas, tezcucas, tlacopas, xochimilcas y chalcas— habitaban el valle, de reducidas dimensiones, más o menos como el estado de Rhode Island; se trataba de un valle alto sin desagüe, de forma oval, con su mayor extensión de norte a sur, 120 millas de perímetro y 1 600 millas cuadradas de superficie, sin contar la que cubría el agua; el valle mismo, rodeado por una serie de colinas separadas por hondonadas, de modo que quedaba cerrado por una barrera montañosa. Las tribus habitaban unos 30 pueblos, de los que México el mayor. Abundan las pruebas de que el resto del moderno México <se hallaba> ocupado por numerosas tribus que hablaban lenguas diferentes del náhuatlac y en su mayoría <eran tribus> independientes.

Las restantes tribus náhuatlac, que vivían fuera del valle de México, eran los tlaxcaltecas, los cholulas —presunta subdivisión de los anteriores—, los huexotzincos, los mexitlitas —presunta subdivisión de los tezcucas—, todos ellos independientes, y por último los tepeacas y los tlatluicas, que <eran> dependientes. Las otras tribus un número importante, pues formaban unos 17 grupos territoriales con otros tantos troncos lingüísticos, ocupaban el resto de México: casi la exacta reproducción —en su estado de desintegración e independencia— de las tribus de los Estados Unidos y de la América británica cuando se les descubrió un siglo o más después.

En 1426 se formó la confederación azteca; hasta entonces <habían sido> escasos los acontecimientos de importancia histórica entre las tribus del valle; desunidas, en guerra, sin influjo fuera de sus lugares directos. Por entonces <se empezó a perfilar> la preponderancia en número y fuerza de los aztecas. Bajo su jefe de guerra Itzcoatl derrocaron la anterior supremacía de los tezcucas y tlacopas, y como consecuencia de las anteriores guerras entre ellos constituyeron una liga o confederación. Fue una alianza defensiva y ofensiva entre las 3 tribus, con estipulación del reparto del botín entre ellos en proporciones fijas y de los tributos de las tribus sometidas. Actualmente <es> difícil precisar si la unión <era una> liga —prolongable y disoluble a voluntad— o una confederación, o sea una organización consolidada como la confederación de los iroqueses. Cada tribu era independiente en los asuntos de autonomía local; hacia fuera <en cambio,> las 3 <eran> un solo pueblo en lo concerniente al ataque y la defensa. Cada tribu tenía su propio consejo de jefes y su propio gran jefe de guerra, pero el jefe de guerra azteca era el comandante en jefe de las unidades confederadas; así se puede deducir del hecho que los tezcucas y los tlacopas tuviesen parte en la elección y confirmación del jefe de guerra azteca; muestra que el influjo azteca predominaba cuando se fundó la confederación.

1426-1520 —94 años— la confederación tuvo frecuentes guerras con las tribus circundantes y especialmente con los débiles indios pueblos al sur del valle de México hasta el Pacífico y hacia el este hasta Guatemala. Comenzaron con los más próximos, les vencieron. En esta zona los poblados eran numerosos, pero pequeños, a menudo un solo edificio grande de adobe —ladrillo o piedra en algunos casos—, otras veces varios agrupados en uno. Estas incursiones se repitieron con el expreso propósito de ganar botín, imponer tributo, capturar prisioneros para el sacrificio, hasta que las principales tribus de esta zona, con algunas excepciones, <fueron> sometidas y hechas tributarias, incluidas las aldeas dispersas de los totonacas cerca de la actual Veracruz.

Como los indios del norte, los aztecas no canjeaban ni dejaban en libertad a sus prisioneros; el poste del suplicio <era> su destino entre los indios del norte, si no eran salvados por adopción. Entre los aztecas —bajo influjo clerical— se les ofrecía como sacrificio al dios principal de su culto. Entre los aborígenes americanos el sacerdocio organizado no aparece hasta el estadio medio de barbarie; conexión con la invención de ídolos y sacrificios humanos como un medio de adquirir autoridad sobre los hombres. Probablemente la misma historia en las principales tribus del género humano.

Con respecto a los prisioneros, 3 costumbres sucesivas en los 3 subperíodos de la barbarie. En el primer período se les quemaba en el poste, en el 2.º eran sacrificados a los dioses, en el 3.º se les esclavizaba; en los 3 se mantuvo tenazmente, hasta muy avanzada la llamada civilización¹⁵, el principio de que el prisionero pertenecía a su apresador.

La confederación azteca no intentó incorporarse las tribus sometidas; la barrera del lenguaje lo hace imposible bajo las instituciones gentilicias. Las dejó bajo el gobierno de sus jefes y de sus viejas costumbres. A veces residía entre ellos un recaudador de tributos. A miembro del gobierno se podía / llegar sólo por medio de la gens; pero los aztecas no <se hallaban> lo suficientemente avanzados como para, a ejemplo de los romanos, trasladar las gentes de las tribus sometidas a su propio lugar e incorporarlas. La misma razón —así como la barrera lingüística— hacía que la confederación azteca no pudiese asimilar mediante colonizadores las tribus conquistadas. Por tanto la confederación azteca no ganó fuerza con su terrorismo ni con mantener

gravadas a estas tribus, henchidas de enemistad y siempre dispuestas a sublevarse. Ni siquiera las restantes tribus náhuatlac <formaban parte> de la confederación; los xochimilcas y chalcas eran nominalmente independientes, pero tributarios.

La confederación se enfrentaba con tribus hostiles e independientes, como los michoacanes al oeste, los otomíes al noroeste —grupos dispersos de éstos en las proximidades del valle habían sido sometidos a tributo—, los chichimecas o tribus salvajes al norte de los otomíes, los mexitilas al nordeste, los tlaxcaltecas al este, los cholulas y huexotzincos al sudeste y más allá de ellos las tribus de los tabascos, los chiapas y los zapotecas. En todas estas direcciones el dominio de la confederación azteca no se extendía más allá de 100 millas desde el valle de México y una parte de la zona limítrofe <era> indudablemente tierra neutral, que separaba a la confederación de sus eternos enemigos. Con tan limitado material inventaron las crónicas españolas el reino de México, magnificado más tarde como el imperio azteca de la historia corriente.

250 000 personas <sería> un cálculo excesivo para la población del valle y pueblo de México; daría un promedio de cerca de 160 personas por milla cuadrada, equivalente a casi el doble del actual promedio de habitantes del estado de Nueva York y más o menos igual al de Rhode Island. No tenían rebaños de ningún tipo ni labranza de campos. De esa población acaso se pueda atribuir unos 30 000 al pueblo de México.

Cifras fantásticas: Zuazo, que visitó México en 1521, le da 60 000 habitantes, así como el conquistador anónimo que acompañó a Cortés (H. Ternaux-Compans, X, 92); Gómara y Mártir transforman los 60 000 habitantes en 60 000 casas, cálculo aceptado por Clavijero, Herrera y por último Prescott (*Conquest of Mexico*). Solís convierte los 60 000 habitantes que diera Zuazo en 60 000 familias, lo que arrojaría una población de 300 000, cuando Londres tenía entonces sólo 145 000 habitantes (Black, *London* <p. 5>). Torquemada, citado por Clavijero, convierte las 60 000 casas ¡en 120 000! Sin duda las casas del pueblo de México eran en general grandes viviendas comunes, como las de Nuevo México en el mismo período, con capacidad para alojar de 10 a 50 y 100 familias en cada una.

La confederación azteca <era> inferior en plan y simetría a la de los iroqueses.

El pueblo de México era el más grande de América; románticamente situado en medio de un lago artificial, grandes casas comunes enlucidas, lo que les <daba> un blanco deslumbrante, excitó desde lejos la imaginación de los españoles; de ahí la extravagancia en las opiniones.

Los aztecas tenían: jardines, almacenes de armas y equipo militar, trajes refinados, tejidos de algodón de calidad superior, aperos y utensilios perfeccionados, así como una crecida variedad de alimentos; escritura pictográfica, principalmente para indicar el tributo en especie que debía satisfacer cada pueblo sometido (estos tributos, impuestos sistemáticamente y cruelmente exigidos, eran géneros y productos agrícolas); un calendario para medir el tiempo y mercados al aire libre para el intercambio de mercancías, además cargos administrativos para atender a las exigencias de la creciente vida municipal; sacerdocio con culto en templos y un ritual que comprendía sacrificios humanos. El cargo de gran jefe de guerra había aumentado su importancia, etc.

I. Gentes y fratrias

Los escritores españoles (contemporáneos de la conquista) no se dieron cuenta de las gentes aztecas; pero tampoco las vieron los angloamericanos por más de 200 años en los iroqueses; notaron pronto la existencia de clanes con nombres especiales de animales, pero no como la unidad social en que se basaba la tribu y la confederación. Herrera <Dec. III, libro 2, cap. 11>, entre otros, habla de los «parientes» en el sentido de grupo —gens— y «linaje» —que en algunos escritores designa la fratría, en otros la gens—. El pueblo de México se dividía geográficamente en 4 barrios, cada uno ocupado por un «linaje» —fratría— y cada barrio «subdividido»; cada subdivisión la ocupaba una comunidad de personas ligadas entre sí por algún vínculo común —gens—. [En México sólo 1 tribu, la de los aztecas.]

Lo mismo cuentan de los tlaxcaltecas Herrera y Clavijero: su pueblo dividido en 4 barrios, cada uno ocupado por un «linaje»; cada uno tenía su propio teuctli (gran jefe de guerra), indumentaria militar característica, su propio estandarte y blasón. «Los cuatro jefes de guerra» (Clavijero) ¹⁶ eran *ex officio* miembros del senado. De igual suerte, Cholula dividida en 6 barrios.

64 Como las subdivisiones sociales de los aztecas se habían distribuido entre ellas las partes del pueblo que iban a ocupar cada una, los barrios eran resultado de este modo de asentamiento. / Después de Acosta, Herrera <loc. cit.> da la siguiente breve relación de la fundación de México. Primero «una capilla de piedras y cal para el ídolo». Hecho esto mandó el ídolo a un sacerdote que tomaran en medio su casa (del ídolo); que se subdividiesen los señores con sus parientes y allegados en 4 barrios, y que cada parcialidad edificase a su voluntad; éstos, los 4 barrios de México, que se llaman hoy San Juan, Santa María la Redonda, San Pablo y San Sebastián. Y hecha la división sobredicha, les mandó el ídolo otra vez que repartiesen entre sí los dioses que él les nombrase y que cada barrio señalase lugares particulares adonde los dioses fuesen reverenciados. Y así cada barrio tenía debajo de sí otros muchos pequeños según el número de sus dioses que este ídolo le mandó adorar. ... <cap. 12:> Hecho el repartimiento sobredicho, los que se hallaron agraviados con sus parientes y amigos se fueron a buscar otro sitio, a saber Tlaltelolco, en las cercanías.

T Esta narración está hecha 'ad hoc', a partir del resultado; primero la parentela dividida en 4 partes y éstas en subdivisiones menores. El proceso real es exactamente al revés; primero cada grupo de gente <s> emparentada <s> ocupó por sí mismo una zona y los diversos grupos —fratrias— <se situaron> de tal suerte que los más íntimamente emparentados estuviesen en contacto geográfico entre sí. Por tanto, si la menor división <era> una gens, cada barrio ocupado por una fratría, constituida por gentes emparentadas. —De esta manera se asentaron en sus ciudades las tribus griegas y romanas—. Dentro de la fratría (los 4 barrios de México) cada gens se asentaba fundamentalmente por sí misma. Como marido y mujer eran de gentes diferentes y los hijos correspondían a la gens del padre o a la de la madre, según <siguiere> la gens la línea masculina o la femenina, preponderarían en cada localidad los de una misma gens.

Su organización militar se basaba en estas divisiones sociales. En la *Crónica mexicana* del autor indígena Tezozomoc <cap. 51> (Morgan debe esta cita a A. F. Bandelier, de Highland, Illinois, ocupado en traducir este libro), refiriéndose a una proyectada invasión de Michoacán, Axayacatl habló a los 2 capitanes, etc. <«>y a todos los demás y preguntó que si ¹⁷ estaban ya apercebidos todos los mexicanos según uso

y costumbre de cada barrio <, cada uno con su capitán,> que comenzasen a caminar, que allí en Matlatzinco, Toluca, se habían de juntar todos»; esto indica una organización militar por gentes y fratrías.

También su régimen de tenencia de tierras sugiere las gentes. Clavijero <*op. cit.*, 1. VII, cap. 14> dice: «Las tierras que llamaban altepetlalli, o tierras de los pueblos, eran las que poseía el común de cada ciudad o lugar, las cuales estaban divididas en tantas partes cuantos eran los barrios de la población y cada barrio poseía su parte con entera exclusión e independencia de los demás. Estas tierras no podían en manera alguna enajenarse».

Cada uno de estos comunes era una gens, cuya localización era necesaria. Consecuencia de su sistema social. La comunidad hacía el barrio —Clavijero toma el barrio por la comunidad— y <era> quien poseía las tierras en común. El factor parentesco que unía la comunidad, omitido por Clavijero, es completado por Herrera <*op. cit.*, Dec. III, 1. 4, cap. 15>, quien dice: «Había otros señores, que llamaban parientes mayores (sachems) ¹⁸, y todas las heredades eran de un linaje (gens) ¹⁸ que vivía en un barrio; y había muchos de éstos, que fueron repartimientos de cuando vinieron a poblar la tierra de Nueva España, y se dio su parte a cada linaje y hasta hoy las han poseído, y no son particulares de cada uno, sino en común; y el que las poseía no las podía enajenar, aunque las gozaba por su vida y dejaba a sus hijos y herederos; y si alguna casa [expresión feudal de los españoles] ¹⁹ se acababa, quedaba el pariente más cercano, que las daba al que los había menester del mismo barrio o linaje, y no se daban a otro, y se podían dar a renta a los de otro linaje».

Las ideas feudales de los españoles y la situación de los indios que vio <Herrera> se embrollan aquí; pero <son> separables. El «señor» azteca era el sachem, jefe civil de un grupo de consanguíneos, de los que era «el pariente mayor». Las tierras pertenecían a ese grupo —gens— en común; cuando moría el jefe, su lugar —según Herrera— era ocupado por su hijo; lo que en este caso se transmitía era el cargo de sachem, no la tierra, que nadie «poseía» en usufructo; si no tenía hijos, «las tierras se dejaban al pariente mayor más cercano», es decir que se elegía otro sachem.

«Linaje» no puede ser aquí sino gens o cargo hereditario en la gens, como en los otros indios, electivo entre los miembros de la gens; si la sucesión era por línea masculina, la elección recaería en uno de los hijos del difunto sachem, propio o colateral, o sobre un hermano, propio o colateral, etc.

65 El «linaje» de Herrera y «los comunes» de Clavijero eran evidentemente la misma organización gentilicia. El sachem / no tenía título alguno sobre las tierras ni podía transmitirlos a nadie. La interpretación de los españoles se debió a que desempeñaba un cargo a perpetuidad y a que había una serie de tierras que pertenecían perpetuamente a la gens de la que era sachem; éste (aparte de sus funciones de jefe de la gens) tenía tan poca autoridad sobre las personas (que le atribuían los españoles) como sobre las tierras.

Lo que dicen sobre la herencia <es> igualmente confuso y contradictorio; aquí sólo nos importan en cuanto revelan grupos consanguíneos y la herencia de padres a hijos, en cuyo caso la descendencia <era> por línea masculina.

II. Existencia y funciones del consejo de jefes

Pruebas de la existencia de un consejo azteca; casi nada sobre sus funciones y número de sus miembros.

Brasseur de Bourbourg dice: «Casi todos los pueblos o tribus se dividen en 4 clanes o barrios, cuyos jefes constituyen el gran consejo»; luego dice que el consejo azteca constaba de 4 jefes. (Bourbourg, *Popul Vuh*.)

Diego Durán —escribió su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* de 1579 a 1581, o sea con anterioridad a Acosta y Tezozomoc— dice <t. II, cap. XI, n.º 29 y 33>: «Después de electo el rey en México, elegían 4 señores de los hermanos del rey, o parientes más cercanos, a los cuales daban dictados de príncipes. Y de aquellos 4 habían de elegir rey. ... A estos 4 señores y dictados, después de electos príncipes les hacían del consejo real, como presidentes y oídores del consejo supremo, sin parecer de los cuales ninguna cosa se había de hacer». Acosta <*Historia natural y moral de las Indias*, I. VI, cap. 25> menciona los mismos 4 dictados —tlacohecalcatl, tlacatecatl, ezuauacatl y tllilncalqui—, llama a los detentadores de estos cargos «electores» y «todos estos 4 dictados eran del consejo supremo, sin cuyo parecer el rey no hacía ni podía hacer cosa de importancia».

Herrera, después de poner estos dictados en 4 grados, prosigue <*op. cit.*, Dec. III, 1. 2, cap. 19>: «Estos cuatro dictados eran del consejo supremo, sin cuyo parecer no podía hacer el rey cosa de importancia; y ningún rey podía ser elegido sino de estas cuatro órdenes». «Rey» por gran jefe de guerra y «dictados» por jefes indios. Cuando los huexotzincos enviaron delegados a México proponiendo una alianza contra los tlaxcaltecas, Moctezuma —según Tezozomoc <cap. 97>— les dijo: «Hijos y hermanos, seáis muy bienvenidos; descansad, que aunque en verdad soy rey y señor, yo solo no puedo valeros, si no son todos los principales mexicanos del sacro senado mexicano». Aquí el punto primordial, como en las relaciones citadas: existencia de un consejo supremo con autoridad sobre la actuación del jefe principal de guerra. La limitación del consejo a 4 <es> improbable; de esta forma no representaría a la tribu azteca sino al corto grupo de parientes entre los que debía ser elegido el jefe militar. En cambio en el sistema indio (y en cualquier otra parte bajo la institución gentilicia) cada jefe representa a una asamblea, y todos los jefes a la tribu. Algunas veces se elegía de entre ellos un consejo general; pero siempre <era> a base de un precepto orgánico que fijaba su número y proveía su continuidad.

El consejo tezcuca se componía de 14 miembros —Ixtilxochitl, *Historia chichimeca*, Kingsborough, Mexican Antiq. IX, p. 243 <cap. XXXIV>—; el consejo de Tlaxcala era un cuerpo numeroso; encontramos igualmente un consejo cholula y otro michoacán; en cambio Clavijero <*op. cit.*, I. VII, cap. 10>, hablando de los aztecas, dice: «En la historia de la conquista veremos a Moctezuma deliberar frecuentemente con sus consejeros sobre las pretensiones de los españoles. No sabemos el número de los miembros de cada consejo, ni los historiadores nos suministran todas las luces que necesitamos para exponer con individualidad lo que toca a esta materia».

Es poco probable la presentación del consejo azteca como limitado a cuatro miembros, todos del mismo linaje. [¿Podrían los españoles haber interpretado falsamente el consejo tribal, formado por jefe<s> de las gentes, como la gens de la que había que elegir al jefe principal de guerra y quizá otros cuatro cargos? ¿Exactamente como por ejemplo el guardián del wampum tenía que ser elegido de una gens precisa entre los iroqueses? El cargo pudo llegar a hacerse hereditario en la gens.]

Todas las tribus de México y América Central tenían su consejo de jefes.

No parece que haya habido un consejo general de la confederación azteca compuesto de los jefes principales de las tres tribus, distinto de los consejos particulares de cada tribu. En este caso la confederación azteca habría sido simplemente una liga,

ofensiva y defensiva, y como tal bajo el control principal de las tribus aztecas. Esto <se halla> aún por elucidar.

III. Tenencia y funciones del cargo de jefe principal de guerra

66 El nombre del cargo de Moctezuma: teuctli, jefe de guerra; en calidad de miembro del consejo de jefes se le llama a veces tlatoani = el que habla. Este cargo de comandante militar general, el más alto conocido entre los aztecas, era por lo demás el mismo que el de gran jefe de guerra de la confederación iroquesa. Quien lo desempeña era *ex officio* miembro del consejo de jefes. El título de teuctli se agregaba como una especie de sobrenombre: Chichimeca-Teuctli, Pil-Teuctli, etc. / Clavijero <op. cit., 1. VII, cap. 13> dice: «Precedían los teuctlis en el senado a todos los demás así en el asiento como en el sufragio y podían llevar por detrás un criado (el subsachem de los iroqueses) ¹⁹ cargado con el <icpalli o> taburete, que era un privilegio de mucho honor». Los escritores españoles no usan nunca la palabra «teuctli», la sustituyen por rey para Moctezuma y sus sucesores. Ixtlilxochitl, de origen mestizo, tezcuca y español, llama a los jefes principales de guerra de México, Tezcucos y Tlacopán meramente «jefe de guerra», teuctli, más otra palabra para indicar la tribu (teuctli = jefe de guerra = general). El mismo Ixtlilxochitl <op. cit., cap. XXXII> dice, hablando de la división de poderes entre los tres jefes al constituirse la confederación, etc.:

«Al de Tezcucos llamándole [los jefes reunidos de las tres tribus] ¹⁹ Acolhua Teuctli, y dándole juntamente el título y dignidad de sus antepasados, que fue llamarse Chichimecatl Teuctli que era el título y soberano señorío que los emperadores chichimecas tenían el sobrenombre para designar la tribu. A su tío Itzcoatzin (Itzcoatl) se le dio el título de Colhua Teuctli, por la nación de los colhuas toltecas [era jefe de guerra de los aztecas, cuando se constituyó la confederación]. A Totoquihuatzin se le dio el título de Tepaucatl Teuctli, que es el título que tuvieron los reyes de Azcapotzalco. Y desde este tiempo los que fueron sucediendo, tuvieron estos títulos y renombres».

²⁰ Los españoles coinciden en que el cargo desempeñado por Moctezuma era electivo con elección restringida a una determinada familia e —inusitado para ellos— no de padre a hijo sino de hermano a hermano o de tío a sobrino. Dos elecciones tuvieron lugar bajo los ojos de los conquistadores: cuando a Moctezuma le sucedió su hermano —no se sabe si propio o colateral— Huitláhuac, y a la muerte de éste su sobrino —¿propio o colateral?— Guatemocín. Ya en casos anteriores el hermano <había> sucedido al hermano o el sobrino al tío: Clavijero <op. cit., 1. II, cap. 21>. Pero ¿quién elegía? Durán —véase *supra*— cita cuatro jefes como electores, a los que se añade un elector de Tezcucos y uno de Tlacopán, en total seis, investidos de la facultad de escoger el jefe principal de guerra en una determinada familia. Esto no corresponde al sistema de un cargo electivo entre los indios <norteamericanos>.

Sahagún (*Historia general*, etc. <1. VIII> cap. 18 <n.^{os} 1-4>) dice: «Cuando moría el señor o rey, <para elegir otro> juntábanse los senadores que llamaban tecutlatoque, y también los viejos del pueblo que llamaban achcacauhtin; y también los capitanes, soldados viejos de la guerra, que llamaban yaotequiuaque, y otros capitanes que eran principales en las cosas de la guerra, y también los sátrapas que llamaban tlenamacazque o papauaque. Todos se juntaban en las casas reales y allí delibe-

raban y determinaban quién había de ser señor, y escogían uno de los más nobles de la línea de los señores antepasados, que fuese hombre valiente, ejercitado en las cosas de la guerra, osado y animoso... No se hacía esta elección por escrutinio, o por votos, sino que todos juntos, confiriendo los unos con los otros, venían a concertarse en uno. Elegido el señor luego elegían otros cuatro que eran como senadores, que habían siempre de estar al lado del señor y entender en todos los negocios graves del reino». Los aztecas tenían gentes, el cargo hereditario en una gens particular, pero electivo entre sus miembros; se transmitiría por elección (como cuenta *supra* Sahagún de los aztecas) dentro de la gens, de hermano a hermano o de tío a sobrino, nunca de padre a hijo —o sea, descendencia por línea femenina como entre los iroqueses—. Esta sucesión electiva de los jefes de guerra entre los aztecas demuestra que tenían gentes y que, por lo menos con respecto a este cargo, la descendencia todavía <seguía> la línea femenina.

Morgan conjetura: que el cargo desempeñado por Moctezuma <era> hereditario en una gens —el águila era el blasón o totem de la casa ocupada por Moctezuma—, cuyos miembros le eligieron de entre ellos; este nombramiento luego sometido por separado a las cuatro linajes —fratrías— de los aztecas para su aceptación o rechazo; también a los tezcucas y tlacopas, directamente interesados en la elección del comandante general. Cuando cada parte había considerado y confirmado la designación, nombraba una persona para expresar su acuerdo; de ahí los seis erróneamente llamados «electores»; los cuatro altos jefes de los aztecas, mencionados como electores, <eran> probablemente los cuatro jefes de guerra de los cuatro linajes o fratrías de los aztecas, como los cuatro jefes de guerra de los cuatro linajes de los tlaxcaltecas; su función no consistía en elegir, sino en cerciorarse mediante una conferencia entre ellos de si la elección realizada por la gens había encontrado el asentimiento y, en caso afirmativo, anunciar el resultado. El derecho a deponer se deduce del derecho a elegir, cuando es de por vida. Cuando, intimidado, Moctezuma se deja llevar de su residencia al alojamiento de Cortés, donde queda apresado, los aztecas primero se paralizan. En las Antillas los señores españoles habían descubierto que, cuando tomaban prisionero al cacique de una tribu, los indios, paralizados, se negaban a combatir. Sirviéndose de este conocimiento, / en cuanto tocaban tierra firme, trataban de apresar al jefe principal por la fuerza o por engaño, y le mantenían preso hasta tanto hubiesen alcanzado su objetivo. Así Cortés con Moctezuma; así Pizarro cuando se apoderó de Atahualpa. Entre los indios se mataba al prisionero; si <era> un jefe principal, el cargo revertía a la tribu y se cubría enseguida. La acción del pueblo quedó paralizada (por los españoles) ante circunstancias insólitas; en este caso el prisionero <seguía> con vida y en posesión de su cargo. Cortés puso a los aztecas en esta situación. Primero aguardaron unas semanas en la esperanza de que los españoles se retirarían; pero luego depusieron a Moctezuma por irresoluto, eligieron en su lugar a su hermano, asaltaron acto seguido furiosamente las posiciones españolas y por último les desalojaron de su pueblo. Cortés envió a Marina para preguntarle a Moctezuma si creía que habían puesto el gobierno en manos de un nuevo comandante —todo esto en Herrera <op. cit., Déc. II, 1. 10. cap. 10>—. El contestó «que no se atreverían en México a elegir rey, siendo él vivo»; luego se sube a la azotea de la casa, se dirige a sus paisanos y —según Clavijero <op. cit., I. IX, cap. 17>— le contestó un guerrero azteca «llamándole al rey cobarde y afeminado y más digno de manejar el huso y la rueca... y echándole en cara que por su pusilanimidad se había constituido vilmente prisionero de sus enemigos»; luego le tiraron flechas y piedras y poco des-

pués murió de la humillación; el jefe de guerra que mandó a los aztecas en este asalto fue su hermano Huitláhuac.

No hay razón para suponer, y todo <habla> en contra de ello, que Moctezuma tuviera atribución alguna en los asuntos civiles de los aztecas. Pero funciones de sacerdote y, como dice Herrera, también de juez, unidas a su cargo de jefe principal de guerra... El consejo tenía derecho no sólo a elegir sino también a deponer. Los españoles mismos reconocen primero que la confederación azteca <es> una liga o confederación de tribus. ¿Cómo pudieron fabricar de ella una monarquía azteca?

Parte II. Cap. VIII. La gens griega

Hacia el año 850 a. de C. comienza la civilización entre los griegos asiáticos con los poemas homéricos; entre los griegos europeos, como un siglo más tarde con los poemas hesiódicos. Período anterior de varios miles de años, durante los cuales los helenos atravesaron el estadio inferior de la barbarie; sus más antiguas tradiciones les hallan ya establecidos en la península griega, en el borde oriental del Mediterráneo, sus islas y las adyacentes. Una rama más antigua del mismo tronco, cuyos principales representantes eran los pelasgos, habían ocupado antes la mayor parte de la misma zona, para ser helenizada con el tiempo u obligada por los helenos a emigrar.

Pelasgos y helenos organizados en gentes, fraternías (no corrientes en las tribus dorias. Müller, *Die Dorier*) y tribus; en algunos casos la serie orgánica incompleta, pero siempre la gens la unidad de organización; consejo de jefes; ágora o asamblea del pueblo, βασιλεύς o comandante militar. El desarrollo impuso modificaciones en la gens, a saber: 1) cambio de la descendencia femenina a la masculina; 2) matrimonio dentro de la gens permitido en caso de huérfanas y herederas; 3) los hijos lograron la herencia exclusiva de sus padres. Los helenos eran tribus fragmentarias, análogas a las indias, etc.

La sociedad griega aparece en la historia allá por la 1.ª Olimpiada —776 a. de C.— y desde entonces hasta la legislación de Clístenes —590 a. de C.— se realiza la transición de la organización gentil a la organización política (civil). [Habría debido decir que política tiene aquí el sentido de Aristóteles = de la ciudad; y que animal político = ciudadano de una ciudad.] El distrito, con los bienes raíces que encerraba y sus habitantes actuales, tenía que irse convirtiendo en la unidad organizativa; gentilis transformado en civis. Las relaciones del individuo con su gens, que eran personales, necesitaban ser transferidas al distrito y convertirse en territoriales; el demarco (jefe del demo) del distrito ocupó en cierto sentido el lugar del jefe de la gens.

La propiedad era el nuevo elemento que gradualmente había ido remodelando las instituciones griegas en preparación de este cambio; antes transcurrieron varios siglos en el intento de realizarla sobre la base de la gens. Se ensayaron varios esquemas de diversos tipos de legislación en las diferentes comunidades griegas, copiándose más o menos los unos a los otros y llevando todos al mismo resultado.

Entre los atenienses, legislación de Teseo (leyenda); 624 a. de C., Dracón; 594 a. de C., Solón; 509 a. de C., Clístenes.

En los comienzos del período histórico los jonios del Atica estaban divididos en cuatro tribus: geleontes, hopletes, egicoreos y argadeos.

[Tribu: φυλή, luego φρατρία o φρατορία; φρατωρ, miembro de una fraternía; Γέ-

voς, linaje (también nación o tribu).] «Las tribus de sangre subdivididas de ordinario en fratrias, éstas a su vez en gentes [además de Γένος, (τὸ) γένω (pero en Homero aparece Γενεά, en jónico γενεή, y precisamente para tribu, nacimiento, familia, descendencia).] Las gentes a su vez divididas en οἴκοι (casas o familias); en cambio las subdivisiones de las files tópicas son distritos (δῆμοι) o barrios (κῶμαι)... originariamente, incluso cuando eran tribus de sangre, / los miembros de una tribu vivían juntos en la misma parte del país, lo mismo los miembros de una fratria y de una gens, de modo que también aquí la distribución de la gente estaba vinculada a la vez con una distribución de la tierra en distritos mayores o menores». Para las files tópicas sólo tenía importancia la residencia. Luego esto no se tomó tan estrictamente que el traslado de residencia del distrito de una file a otra necesariamente comportase también el traslado a otra file [134, 135. Schoemann, I²¹. < >] La pertenencia a una file y en ella a una fratria o δῆμος (distrito) era en todas partes distintivo esencial y condición de la ciudadanía... de la que estaban excluidos los moradores del país que no se hallaban comprendidos en esas clasificaciones. Sobre lo último cf. *ibidem*, pp. 135 ss.]

Las cuatro tribus áticas —geleontes, egicoreos, hopletes y argadeos— hablando el mismo dialecto, ocupando un territorio común, se habían fundido en una nación; pero es probable que antes fueran una mera confederación. (Hermann, *Political antiquities of Greece*, menciona las confederaciones de Atenas, Egina, Prasia, Nauplia, etc. < >) Cada tribu ática se componía de tres fratrias, cada fratria de 30 gentes, luego cuatro (tribus) por tres fratrias, o sea, $12 \times 30 = 360$ gentes, fratrias y tribus constantes, pero variable el número de gentes.

A los dorios se les encuentra generalmente en 3 tribus —hileos, páfilos y dimanes— en Esparta, Argos, Sición, Corinto, Trezena, etc., donde formaron diversas naciones, y más allá del Peloponeso en Megara, etc. En algunos casos se unieron con ellos una o más tribus no dorias, como en Corinto, Sición, Argos.

En todos los casos la tribu griega presupone gentes, hablando el mismo dialecto; la fratria puede faltar. En Esparta 3 ὄβη [ὠβάζω, lacedemonio, distribuir en ὠβέ; ὠβάτης, miembro de una ὠβή]. Cada tribu comprendía 10 ὠβαί (?) ¿Fratrias? Incertidumbre total acerca de sus funciones; en la antigua Rhetra de Licurgo se preceptúa que las tribus y obaí se mantengan sin alteración.

Sistema local de los atenienses: 1.º) Γένος, gens, basada en el parentesco; <2.º> luego φρατρία, también φράτρα, fraternidad de gentes a partir de la subdivisión de una gens originaria; <3.º> luego φύλον, más tarde φυλή, tribu compuesta de varias fratrias; <4.º> luego pueblo o nación, compuesto de varias tribus. La confederación de tribus aparece pronto —cada tribu ocupaba un territorio independiente—, no condujo a resultados importantes. Probablemente las 4 tribus primero se confederaron, luego se fusionaron, después que se hubieron concentrado en un territorio bajo la presión de otras tribus.

Grote, en su *History of Greece* expone la cosa como sigue: «Fratrias y gentes parecen ser englobamientos de pequeñas unidades primitivas en otras mayores ... independientes de la tribu y sin presuponerla ... Base de todo la casa, hogar o familia (οἶκος), que en número mayor o menor formaban la gens (Γένος), clan, sept o hermandad ampliada y parcialmente artificial, ligada entre sí por:

1) Ceremonias religiosas comunes y privilegio exclusivo de sacerdocio, en honor del mismo dios tenido por antepasado originario y caracterizado por un sobre nombre especial.

- 2) Enterramiento común: | «καίτοι τίς ἔστιν ὅστις ἂν εἰς τὰ πατρῶα
| μνήματα τὸς μηδὲν ἐν γένοι τιφέναι εἰσέν»

<y en verdad, ¿quién permitiría que fuesen enterradas en la tumba paterna personas ajenas a la familia> Demóstenes, *Eubulides*.

- 3) Derechos recíprocos de sucesión en la propiedad.
4) Deberes recíprocos de ayuda, defensa y reparación de daños.
5) Mutuo derecho y obligación de casarse dentro de la gens en algunos casos determinados, especialmente cuando hubiere una hija huérfana o heredera.
6) Posesión, al menos en algunos casos, de propiedad común; arconte y tesoro propios.

La unión frátrica, que ligaba a varias gentes, menos íntima ... pero con todo <comprendía> obligaciones y derechos recíprocos de carácter análogo; en especial una comunidad de ritos sagrados particulares y privilegios recíprocos de persecución en el caso de haber sido muerto un frator ... Todas las fratrías de una misma tribu participaban en una comunión periódica de ritos sagrados, bajo la presencia de un magistrado llamado el filobasileús o rey de tribu, elegido de entre los eupátridas.»

Pero en la gens griega se trasluce también inequívocamente el salvaje, por ejemplo el iroqués.

Por lo demás característico de la gens griega:

7) La limitación de la descendencia a la línea masculina; 8) la prohibición de casarse dentro de la gens salvo en el caso de herederas; 9) el derecho de adoptar extraños en la gens; 10) el derecho de elegir y deponer a sus jefes.

Sobre 7) Incluso en nuestra familia moderna los que descienden de varones llevan el apellido de familia, constituyen una gens, aunque en estado de dispersión y sin vínculo de unión salvo para los de grado más próximo. Las mujeres pierden con el matrimonio el nombre de familia, son transferidas con sus hijos a otra gens. Como dice Hermann <cap. v, 100>, «Todas las criaturas eran registradas en la fratría y clan de su padre».

69 Sobre 8) (La introducción del matrimonio dentro de la gens se deduce ya de la excepción para las herederas, donde fue permitida.)

Wachsmuth <I, v, § 44>: «La virgen que sale de la casa de su padre deja de ser partícipe del sacrificio en el hogar paterno, para incorporarse a la comunidad religiosa de su marido, y esto santificaba el vínculo matrimonial». Hermann <loc. cit.> dice: «Toda recién casada, siendo por sí ciudadana, se incorporaba por este título a la fratría de su marido». Sacra gentilitia <los ritos religiosos de la gens>, comunes a la gens griega y romana. No es probable que entre los griegos la mujer perdiese —como entre los romanos— sus derechos agnaticios por matrimonio; sin duda se contaba a sí misma como de la gens de su padre.

La prohibición del matrimonio dentro de la gens se mantiene incluso después de fundarse el matrimonio monógamo (que trata de restringir esas limitaciones a los grados más próximos), mientras la gens continúa siendo la base del sistema social. Becker dice en *Charicles*: «Con pocas excepciones el parentesco no era impedimento de matrimonio, que podía realizarse entre todos los grados de ἀγγιστεία <parentesco próximo> o συγγένεια <parentesco genérico>, aunque naturalmente no dentro del γένος mismo».

Sobre 9) La adopción se practicó más tarde, al menos por las familias; pero con formalidades públicas y limitada a casos especiales.

Sobre 10) El derecho a elegir y deponer a sus jefes pertenecía fuera de duda a las

gentes griegas en los tiempos primitivos; cada gens tenía su ἀρχός, el nombre corriente para jefe. No <es> de suponer que el cargo fuese hereditario en el hijo ya en el período homérico, si se tiene en cuenta el espíritu de libertad de las gentes atenienses aún con Solón y Clístenes. A falta de pruebas decisivas todas las presunciones <son> adversas al derecho hereditario, pues se halla en contradicción flagrante con la norma arcaica.

El <[> disparate <]> de Grote consiste en haber creído que la base del sistema social de los griegos <era> el οἶκος, «la casa, hogar o familia». Es evidente que traspone la familia romana bajo la férrea dominación de un paterfamilias a la época homérica de la familia griega. La gens <es> de origen más antiguo que las familias monógama y sindiásmica, fundamentalmente contemporánea de la familia punalúa; pero no se basa en ninguna de ellas. Toda familia, arcaica o no, está parcialmente dentro, parcialmente fuera de la gens, toda vez que marido y mujer pertenecen a gentes distintas. [Pero la gens brota con necesidad de un grupo promiscuo; en cuanto comienza a rechazarse en éste el matrimonio entre hermanos y hermanas, puede insertarse ya la gens sobre el grupo, <pero> no antes; presupuesto de la gens: que hermanos y hermanas (propios y colaterales) se distingan ya de otros consanguíneos.] Una vez que se forma la gens, es constante como unidad del sistema social, mientras que la familia sufre grandes cambios.

La gens se incorpora totalmente en la fratría, ésta en la tribu, ésta en la nación; pero la familia, desde que empieza a existir, no se incorpora nunca en la gens; sólo se incorpora a medias en la gens del marido y a medias en la gens de la mujer.

No sólo Grote sino Niebuhr, Thirlwall, Maine, Mommsen, etc. —todos ellos de clásica erudición de principiantes²²— comparten la misma posición con respecto a la familia monógama de tipo patriarcal, como factor integral alrededor del cual se constituía la sociedad en los sistemas griego y romano. La familia —incluso la monógama— se hallaba tan poco en condiciones de constituir la base natural de la sociedad gentilicia como lo está hoy en día en la sociedad burguesa para constituir la unidad del sistema político. El Estado reconoce las regiones que lo forman, éstas sus distritos, pero el distrito no tiene en cuenta la familia; así la nación reconocía sus tribus, las tribus sus fratrías, las fratrías sus gentes; pero la gens no tenía en cuenta la familia.

Al señor Grote hay que advertirle además que, si bien los griegos derivan sus gentes de la mitología, aquéllas son más antiguas que la mitología de dioses y semidioses que ellas mismas crearon.

En la organización de la sociedad gentilicia la gens es primaria, forma a la vez la base y la unidad del sistema. También la familia es primaria y más antigua que la gens, precedida en el tiempo por la familia punalúa y la consanguínea; pero no es un miembro de la serie orgánica.

Grote <III, 75-79> dice: «La primitiva unión religiosa y social de la población ática —a diferencia de la unidad política, probablemente [!] de introducción posterior— <se hallaba> representada en un principio por las tritias y naucrarias y más adelante por las 10 tribus de Clístenes, subdivididas en tritias y demos. En la primera la relación personal es la característica esencial y predominante, y la relación local la subordinada; en la segunda propiedad y residencia se convierten en las consideraciones primordiales y el elemento personal sólo cuenta en la medida de estas concomitancias. ... Las fiestas de Theoenia —Atica— y Apaturia —común a toda la raza jónica— reunían anualmente a los miembros de estas fratrías y gentes para el culto, fes-

tividades y conservación de vinculaciones afectivas». / «Las gentes en Atenas, como en otras partes de Grecia, llevaban un nombre patronímico, sello de su supuesta paternidad común. ... Asclepiadas en muchas partes de Grecia, Alénadas en Tesalia; Midíldes, Psalíjides, Belsiádes, Euxénides, en Egina; Bránquidas en Mileto; Nébrides en Cos; Yámidas y Clitiádas en Olimpia; Akestórides en Argos, Cinírades en Chipre, Penzílides en Mitilene, Talcibiádes en Esparta; Códridas, Eumólpidas, Pitáldes, Licomedes, Butades, Euneides, Hesijides, Britiádes, etc. en el Atica. A cada uno de estos les correspondía un antepasado mitológico tenido por su primer padre y por el héroe epónimo de la gens: Codro, Eumolpo, Butes, Fítalos, Hesiquio, etc. ... En Atenas, por lo menos después de la revolución de Clístenes, ya no se usaba el nombre gentilicio; se designaba al individuo primero por su nombre propio, luego por el nombre de su padre y por último por el del demo al que pertenecía, por ejemplo: Esquines, hijo de Atrometos, Cotóquida... la gens <era> una corporación cerrada tanto respecto a los bienes como a las personas. Hasta el tiempo de Solón no <hubo> derecho a disponer testamentariamente. Cuando alguien moría sin hijos, sus gentilicios heredaban la propiedad, y esto incluso después de Solón, si moría intestado ... En caso de asesinato primero sus parientes más próximos, luego sus gentilicios y frateres, tenían facultad y obligación de perseguir el crimen ante la ley; en cambio sus demotas, o habitantes del mismo demo, no gozaban de este derecho de procesamiento. Todo lo que se nos cuenta de las más antiguas leyes atenienses se basa en las divisiones en gentes o fratrías, presentadas en todo como extensiones de la familia [!] ... esta división es completamente independiente de cualquier calificación por la propiedad: ricos y pobres forman parte de la misma gens ... La gentes <eran> de distinto rango, debido sobre todo a las ceremonias religiosas que cada una poseía en herencia y administración exclusiva y que, consideradas en ciertos casos de suprema santidad, fueron por tanto nacionalizadas. Así los Eumólpidas y Kérikes, de quienes procedía el hierofante y superintendente de los misterios de la Deméter eleusina — y los Butades, que daban la sacerdotisa de Atenea Polías así como el sacerdote de Poseidón Erecteo en la Acrópolis — parecen haber sido respetados por encima de todas las otras gentes».

La gens existió en la familia aria, cuando las tribus de habla latina, griega y sánscrita <eran> un solo pueblo —gens, Γένος y ganas—; la heredaron de sus antepasados bárbaros y más remotamente de sus antecesores salvajes. Si, como es probable, la familia aria se diferenció en época tan temprana como el período medio de la barbarie, debieron de heredar la gens en su forma arcaica ... Cf. la gens iroquesa en el estadio inferior de la barbarie con la gens griega en el estadio superior; salta a la vista la misma organización, allí en su forma arcaica, aquí en su forma acabada. Las diferencias entre ellas impuestas a la gens por las exigencias del progreso humano.

Junto a estos cambios de la gens <se observan> cambios paralelos en las reglas de herencia ... Cuando Solón permitió que el propietario testara a su voluntad si no dejaba hijos, dio el primer asalto a los derechos de propiedad de la gens.

El Sr. Grote (II, pp. 46 ss.), después de haber observado cómo «Pollux nos muestra claramente que los miembros de una misma gens en Atenas por lo común no estaban emparentados», explica así el origen de las gentes <[> como un filisteo escolástico <]>: «El gentilismo es un vínculo por sí mismo, distinto de los vínculos de familia, pero presuponiendo su existencia y extendiéndolos por analogía artificial, en parte fundada en creencias religiosas y en parte en un convenio positivo para comprender a extraños por el parentesco. Todos los miembros de una gens y aun de una fratría se tenían por descendientes ... del mismo antepasado divino o heroico ... Sin

duda Niebuhr tiene razón en suponer que las antiguas gentes romanas no eran verdaderas familias, engendradas por un antepasado histórico común. Con todo no es menos cierto ... que la idea de gens encerraba la creencia en un primer padre común, divino o heroico: genealogía ... fabulosa, pero consagrada y acreditada entre los propios miembros de la gens; servía de importante vínculo de unión entre ellos. Por supuesto las familias naturales / cambiaban de generación en generación, unas extendiéndose ... otras disminuyendo o extinguiéndose; pero la gens no sufría modificación alguna fuera de la procreación, extinción y subdivisión de estas familias componentes. En consecuencia las relaciones de las familias con las gentes fluctuaban constantemente y la ancestral genealogía gentilicia, sin duda adecuada a la condición primitiva de la gens, a medida que avanzaban los tiempos se hizo en parte caduca e inadecuada. Rara vez oímos hablar de esta genealogía, que sólo se presentaba en público en determinados casos preeminentes y venerables. Pero las gentes de condición inferior tenían sus ritos comunes [¿le asombra, Sr. Grote?] y su antepasado sobrehumano y genealogía comunes lo mismo que las gentes más respetadas [¿extrañísimo en gentes de condición inferior! ¿No, Sr. Grote?]. El esquema y base ideal [mi querido señor, no ideal sino carnal, en alemán fleischlich] era igual para todos».

El sistema de consanguinidad correspondiente a la gens en su forma arcaica —y los griegos lo habían tenido un tiempo, <[> al igual que otros mortales <]>— mantenía la consciencia del parentesco de todos los miembros de la gens entre sí. [Esto, para ellos de importancia decisiva, lo aprendían en la práctica desde su infancia.] Cayó en desuso con el progreso de la familia monógama. El nombre gentilicio fundaba una genealogía a cuyo lado la de una familia era insignificante. La función de este nombre consistía en conservar el hecho de la descendencia común de todos los que lo llevasen; pero el linaje de la gens <era> tan antiguo que sus miembros no podían comprobar el parentesco efectivo que existiera entre ellos, salvo en contados casos basados en recientes antepasados comunes. El nombre mismo testimoniaba con certeza la ascendencia común, con la salvedad de que hubiese sido interrumpida por la adopción de extraños de sangre en la historia anterior de la gens. Por el contrario la práctica negación de cualquier parentesco entre sus miembros, a lo Pollux y Niebuhr, transforma la gens en una creación puramente ficticia <[> de escribas dignamente ideales, es decir, de ratones de biblioteca <]> [Dado que el encadenamiento de los linajes, especialmente al surgir la monogamia, se presenta como algo lejano y la realidad del pasado cobra el reflejo fantástico de una imagen mitológica, los filisteos y caballeros burgueses decidieron y deciden ¡que una genealogía fantástica creó gentes reales!] Una gran parte de los miembros de una gens podía probar su parentesco hasta muy atrás y, en cuanto al resto, el nombre gentilicio que llevaban era testimonio suficiente a fines prácticos de una ascendencia común. Por lo general la gens griega era pequeña; 30 familias por gens, sin contar las mujeres de los cabezas de familia, darían un promedio de 120 personas por gens.

En la gens tuvieron su origen las actividades religiosas de los griegos, antes de extenderse a las fratrías y culminar en festividades periódicas comunes a todos —<Fustel> de Coulanges—. [El miserable elemento religioso se convierte en lo principal en la gens, a medida que se acaban la cooperación real y la propiedad común; el aroma a incienso, lo que queda.]

Parte II. Cap. IX. La fraternidad, la tribu y la nación griegas

La fraternidad griega tenía su base natural en el vínculo de parentesco, constituida por gentes que formaban las subdivisiones de una gens común. Grote dice: «Todos los miembros contemporáneos de la fraternidad de Hecateo tenían a un dios común por antepasado en el grado 16»; las gentes eran literalmente —originariamente— hermanas y de ahí su organización: la fraternidad. Ya Dicearco explica así <[>, racionalistamente, <]> la existencia de ésta: la práctica de determinadas gentes de proveerse de esposas entre sí condujo a la organización de la fraternidad para [!] la celebración de ritos religiosos comunes. Esteban de Bizancio ha conservado un fragmento de este Dicearco. Este emplea *πάτρα* en lugar de gens, como Píndaro en muchos casos y Homero a veces. Esteban informa así:

72 «La patria, según Dicearco, es una de las 3 formas de unión social entre los griegos que llamamos respectivamente patria, fraternidad y tribu. La patria nace cuando el parentesco, originariamente solitario, alcanza el segundo estadio —el parentesco de los padres con los hijos y de los hijos con los padres—, y deriva de su epónimo del miembro más antiguo y principal de la patria, como Ecidas, Pelópidas. Pero vino a ser denominada *fratria* o / fraternidad cuando, algunas de ellas dieron sus hijas en matrimonio a otra patria. Y es que la mujer dada en matrimonio dejaba de participar en los ritos sagrados paternos, para entrar a formar parte de la patria de su marido; así que a cambio de la anterior unión por cariño entre hermanas y hermanos se estableció otra unión basada en la comunidad de ritos religiosos, que denominaron fraternidad; de modo que, mientras la patria tuvo su origen, como antes hemos mencionado, en la relación de sangre entre padres e hijos y entre hijos y padres, la fraternidad procede del parentesco entre hermanos. Pero las tribus y sus miembros se llamaban así por la unión en comunidades y naciones, así llamadas porque cada uno de los cuerpos que se unían era una tribu». (Wachsmuth, *Antigüedades históricas de los griegos* <Parte I, imagen 1, apéndice 7>.)

Matrimonio fuera de la gens, aquí reconocido como costumbre y la esposa incorporada a la gens (patria) más bien que a la fraternidad de su esposo.

Dicearco, discípulo de Aristóteles, vivió en una época en que la gens existía sobre todo como genealogía de individuos, una vez transferidos sus poderes a nuevos cuerpos políticos. El intercambio matrimonial con ritos religiosos comunes no pudo fundar, aunque sí consolidar, la unión fraterna. Los griegos no sabían nada de su propia historia hasta bien entrado el estadio superior de la barbarie.

Véase la distribución de las tropas en Homero <por> fraternidades y tribus (véase *supra*). Del consejo de Néstor a Agamenón se deduce que la organización de los ejércitos por fraternidades y tribus ya había dejado de ser corriente. (La gens, de antemano demasiado pequeña como para organizar un ejército a base de ella.) —Tácito, *De moribus Germaniae*, dice en el cap. 7 sobre los germanos en la guerra: <[> «Nec fortuita conglobatio turmam aut cuneum facit, sed familiae et propinquitates».] <El escuadrón o la cuña no se forman de cualquier modo, sino por familia y parentesco.>

La obligación de la venganza de sangre —luego convertida en el deber de acusar al asesino ante los tribunales legales— afectaba en primer lugar a la gens de la víctima; pero era compartida también por la fraternidad y más tarde pasó a corresponder a ésta. La extensión de la obligación de la gens a la fraternidad supone un linaje común de todas las gentes de una fraternidad. Entre los atenienses la organización fraterna sobrevivió al derrumbe de las gentes como base del sistema; en la nueva sociedad política retuvo

cierto control sobre el registro de ciudadanos, la inscripción de matrimonios y la acusación del asesino ante los tribunales. Las gentes y fraternías griegas dejaron en herencia a la nueva sociedad, que estaban destinadas a fundar, sus instituciones, artes, inventos y sistema mitológico (politeísta).

Así como a la cabeza de la gens se encontraba el ἀρχός, a la cabeza de la fraternía el fratriarca (φρατριάρχος) presidía sus reuniones y oficiaba en la celebración de sus ritos religiosos. Coulanges <p. 157> dice: «La fraternía tenía sus asambleas y sus tribunales y podía dictar decretos. En ella, como en la familia, había un dios, un sacerdote, un tribunal legal y un gobierno». Los ritos religiosos de las fraternías eran una expansión de los de las gentes que las componían.

Un número de fraternías componían la tribu; los miembros de cada fraternía <eran> de linaje común, hablaban el mismo dialecto. La concentración en zonas pequeñas de las tribus griegas fusionadas en un pueblo tendía a reprimir las variaciones dialectales, que más tarde un lenguaje escrito tendería aún más a refrenar.

Cuando las diversas fraternías de una tribu se reunían para celebrar sus fiestas religiosas, era en su calidad de tribu; como tal, bajo la presidencia de un filobasileús, el jefe principal de la tribu; estaba investido de funciones sacerdotales, siempre inherentes al cargo de basileús, y de jurisdicción criminal en casos de asesinato; en cambio carecía de funciones civiles; o sea, que el nombre de rey <es> un grave error como traducción de «basileús». Entre los atenienses, el basileús de tribu, luego el mismo término para el comandante militar general de las 4 tribus. Las instituciones gentilicias esencialmente democráticas; la monarquía, incompatible con el gentilismo. Cada gens, fraternía, tribu <era> un cuerpo autónomo, completamente organizado; allí donde varias tribus se fusionaban en una nación, el gobierno resultante se constituía en armonía con los principios que animaban a sus partes constituyentes.

Una nación que procedía de la fusión de varias tribus, como era el caso en Atenas y Esparta, <era> simplemente un duplicado más complejo de la tribu. La nueva organización carecía de nombre (<era> social) (en ella las tribus ocupaban el mismo lugar en la nación que las fraternías en la tribu, las gentes en la fraternía) —Aristóteles, Tucídides y otros «modernos» llaman βασιλεία a los gobiernos del periodo heroico—; en vez de ello surgió un nombre para el pueblo o / nación. Así en Homero atenienses, locrios, etolios, etc.; pero también por la ciudad o región de la que venían. Así, antes de Licurgo y Solón, 4 niveles de organización social: gens, fraternía, tribu y nación. La sociedad griega gentilicia <era> una serie de agrupaciones de personas, en las que el gobierno intervenía a través de sus relaciones personales con una gens, fraternía o tribu.

La nación ateniense de la edad heroica <presenta> 3 departamentos o poderes coordinados: 1) el consejo de jefes (βουλή); 2) αγορά, asamblea del pueblo; 3) βασιλεύς, comandante militar general.

1) Consejo de jefes, βουλή. Fue un rasgo constante de su sistema social; sus poderes, últimos y supremos; probablemente también en este caso lo componían los jefes de las gentes; como generalmente había menos miembros del consejo que gentes, debió hacerse una selección; el consejo era también un cuerpo legislativo que representaba a las principales gentes; puede ser que disminuyera su importancia a medida que la adquiría el cargo de βασιλεύς y los nuevos cargos que el aumento de población y de riqueza imponía en el orden militar y municipal; pero no pudo ser suprimido sin cambiar radicalmente las instituciones. De ahí que todos los cargos de gobierno tuvieran que seguir siendo responsables de sus actos oficiales ante el consejo.

Dionisio <de Halicarnaso>, <1.> II, <cap.> 12, dice: «Ἐλληνικὸν δὲ ἄρα καὶ τοῦτο τὸ ἔθος ἦν. τοῖς γοῦν βασιλεῦσιν, ὅσοι τε πατέριους ἀρχὰς παραλάβοιεν καὶ ὄρους ἢ τληθῆς αὐτῇ καταστήσαιοι ἡγεμόνας, βουλευτήριον ἦν ἐκ τῶν κρατίστων, ὡς Ὅμηρός τε καὶ οἱ παλαιότατοι τῶν ποιητῶν μαρτυροῦσι. καὶ οὐχ ὥσπερ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις αὐθάδεις καὶ μονογνώμονες ἦσαν αἱ τῶν ἀρχαίων βασιλέων δμναστεῖαι.» <Así pues, este consejo era una institución griega. En cualquier caso los basilei, tanto si habían heredado el mando de sus padres como si habían sido elegidos jefes por el pueblo, tenían un consejo, compuesto de los mejores, como testimonian Homero y los más antiguos poetas; y la autoridad de los antiguos basilei no era arbitraria y absoluta como lo es hoy en día.>.

En Esquilo, «Ἐπτὰ ἐπὶ Θήβας» (Los siete contra Tebas), cuando ambos caen, Eteocles al mando de Tebas y su hermano Polinices como uno de los 7 jefes que asedian la ciudad, viene un heraldo del consejo y anuncia al coro (en los otros casos fueron Antígona e Ismene quienes respondieron) el dictamen y decisión del consejo <[>, δοκοῦντα —lo que el consejo haciendo esse censuit— y δόξαντα —quae decrevit—: «δημοῦ τῆς Καδμείας πόλεως πρόβοθλοι» <el consejo del pueblo de la ciudad de Cadmos, o sea:> el consejo de Tebas, compuesto de los jefes de sus principales gentes. El pasaje en Esquilo, v. 1007-1010 <]>:

«Δοκοῦντα καὶ δόξαντ' ἀπαγγελλεῖν με χρῆ
Δήμου προβούλοις. τῆς δε Καδμείας πόλεως
'Ετεοκλέα μὲν τοῦδ' ἐπ' ἐννοία χθονός
θάπτειν ἔδοξε γῆς φίλαις κατασκαφαῖς etc.»

<Tengo que anunciar el dictamen y la decisión del consejo del pueblo de la ciudad de Cadmos:

Eteocles, por su entrega al país,

ha parecido que reciba la honra de un piadoso funeral, etc.>

2) Ἄγορά, establecida en el período heroico: una asamblea del pueblo.

<[> Ir al ágora y a la guerra; Homero (*Iliada*, I, 490-491) dice del enojado Aquiles: «Οὔτε ποτ' εἰς ἀγορῆν πωλέσκετο κυδιάνειραν (que da honra al varón) οὔτε ποτ' ἐς πόλεμον»:

«Νὶ ἴβα ἀλ ἄγορα, que da honra al varón,
ni a la guerra.»<]>

El ágora, institución posterior al consejo de jefes (el cual antiguamente, como entre los iroqueses, se hallaba unido con el ágora en el sentido de que la dirección del pueblo [también las mujeres] podían hablar en él y siempre <había> una masa presente), tenía facultad para aceptar o rechazar las medidas públicas propuestas por el consejo. El ágora —en Homero y en los trágicos griegos— presenta ciertos rasgos que luego conservaría en la ekklesia de los atenienses y en los comitia curiata de los romanos. En la edad heroica el ágora <es> un fenómeno constante entre las tribus griegas [también entre las germánicas en el estadio superior de la barbarie]. Todos podían hablar en el ágora; la asamblea popular mostraba su decisión en los tiempos antiguos generalmente a mano alzada.

En *Las suplicantes de Esquilo* <[> el χορός pregunta:

«δήμου κρατοῦσα χεὶρ ὄπη πληθύνεται».

<¿Qué ha decidido el pueblo a mano alzada?>

ΔΑΝΑΟΣ responde:

v. 605 «ἔδοξεν Ἀργείοισιν οὐ διχορρόπως»...

<Los argivos han decidido unánimemente, ...>

v. 607 | «πανδημία γὰρ χερσὶ δεξιούμοις
-614 | ἔφριξεν αἰθήρ τόνδε κραινόντων λόγον» etc.

<con sus diestras levantadas el pueblo entero
ha hecho temblar el éter ratificando estas palabras.>

3) El basileús. [Los eruditos europeos, en su mayoría lacayos de los príncipes por nacimiento, hacen del βασιλεύς un monarca en sentido moderno. En cambio Morgan, como republicano yanqui, dice con tanta ironía como verdad del untuoso Gladstone: «El Sr. Gladstone ... presenta a sus lectores —en *Juventus mundi*— los jefes griegos de la edad heroica como reyes y príncipes amén de gentlemen, si bien él mismo («Buena Piedra») ²³ se ve obligado a admitir que «en suma parece que tenemos la costumbre o ley de la primogenitura / suficientemente definida, pero no de una manera muy nítida.»]

74

<[> Con respecto al ágora en Homero, Schoemann, I, 27 dice: «En ninguna parte se habla de una votación formal del pueblo; sólo el fuerte vocerío <...> muestra el acuerdo o desacuerdo de la asamblea sobre lo expuesto; y cuando se trata de algo para cuya realización se requiere la cooperación del pueblo, Homero no deja traslucir medio alguno por el que pudiera ser obligado a ello contra su voluntad». <]>

Pregunta: el cargo de basileús ¿se transmitía de padre a hijo por derecho hereditario? En el estadio inferior de la barbarie el cargo de jefe <era> hereditario en una gens, es decir que la vacante, cuando ocurría, se llenaba con miembros de esa gens. Si la descendencia seguía la línea femenina, como entre los iroqueses, se designaba generalmente a un hermano del jefe difunto para sucederle; si seguía la línea masculina, como entre los ojibwas y omahas, al hijo mayor. En ausencia de objeciones contra la persona, ésta se convirtió en la norma. Por consiguiente la mera sucesión fáctica del hijo mayor o de uno de los hijos (en el caso de varios) no demuestra un «derecho hereditario»; y es que por costumbre él se hallaba en la línea probable de sucesión por elección libre de la asamblea. Por tanto en lo que respecta a los griegos, de acuerdo con sus instituciones gentilicias, la presunción o bien <va> en el sentido de libre elección o de una confirmación en el cargo por el pueblo mediante sus organizaciones reconocidas, como en el caso del rex romano. En tal caso el llamado sucesor no podía asumir el cargo sin elección o confirmación y el derecho (por parte del pueblo) a elegir o confirmar incluía el derecho a deponer.

En cuanto al famoso pasaje de la *Iliada*, 1. II, v. 203-206 (en el que Grote basa también su concepción «realista»):

«οὐ μὲν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί.

οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω,

εἷς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω

[σκήπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βασιλεύῃ].»

<No es posible que todos los aqueos manden aquí.

No es bueno que todos manden: que uno sea koiranos,

uno basileús, a quien le haya dado el hijo del artero Cronos

[el cetro y las leyes, para que mande sobre ellos].>

Sobre esto hay que notar, primero: Agamenón —en cuyo favor habla Ulises en el pasaje citado— aparece en la *Iliada* sólo como el jefe de guerra principal, mandando un ejército ante una ciudad sitiada. <[> El verso entre corchetes no se encuentra en algunos manuscritos, por ejemplo en el comentario de Eustatio. <]> Ulises no está dando aquí una clase sobre una forma de gobierno, monárquica u otra, sino que pide «obediencia» en la guerra al jefe militar. <[> Considerando que los griegos se

presentan ante Troya sólo como ejército, su ágora funciona bien democráticamente. Cuando Aquiles habla de «regalos», es decir de repartir el botín, toma siempre como repartidor no a Agamenón o a otro βασιλεύς sino a «los hijos de los aqueos», al pueblo. Tampoco los adjetivos «διογενεῖς» o «διοτρεφεῖς» <de estirpe divina> demuestran nada, puesto que cada gens descende de un dios. La gens del jefe tribal <procedía> ya de un dios «superior» —aquí Zeus—; incluso quienes carecían de libertad personal —como el porquerizo Eumeo y el vaquero Filetio— son δῖοι ο δειῖοι <dioses>, y esto en la *Odisea*, o sea mucho después de la *Iliada*; el nombre de ἥρωες <héroe> se le da en la misma *Odisea* al heraldo Mulio, al ciego bardo Demódoco, etc. <] > Κοίρανος, como llama Ulises a Agamenón además de βασιλεύς, sólo quiere decir en ese pasaje comandante en la guerra. Βασιλεία, como llamaban los escritores griegos a la monarquía homérica —ya que el generalato era su rasgo característico— constituye junto con la βουλή y el ágora una especie de democracia militar.

En la época homérica las tribus griegas vivían en ciudades amuralladas; la población crecía por efecto de la labranza de los campos, la manufactura, el ganado mayor y menor; necesarios nuevos cargos y cierta separación de sus funciones; un nuevo sistema municipal se desarrollaba; período de incesante guerra por la posesión de las zonas más apetecibles; con el incremento de la propiedad creció el elemento aristocrático en la sociedad, causa principal de agitaciones en la sociedad ateniense desde la época de Teseo hasta Solón y Clístenes.

Durante este período y casi hasta la abolición final del cargo de βασιλεύς, algún tiempo antes de la primera Olimpíada, 776 a. C., el cargo de βασιλεύς llegó a ser más prominente y poderoso que lo fuera anteriormente el de persona alguna. Las funciones de sacerdote y juez <fueron> vinculadas o <eran> inherentes al cargo; parece <haber sido> *ex officio* miembro del consejo de jefes. Poderes de general en campaña y sobre la guarnición dentro de los muros, lo que la daba los medios para lograr también influencia en los asuntos civiles; pero no parece que poseyera funciones civiles. Por parte del βασιλεύς se desarrolla necesariamente una tendencia a usurpar más y más poderes en constante / lucha con el consejo de jefes, que representaba a la gens. —De ahí que al final los atenienses abolieran el cargo—.

75

Entre las tribus espartanas se instituyó el eforato en tiempos antiguos para limitar el poder del βασιλεύς. (En la época homérica la βουλή seguía siendo el poder supremo, apoyado por el ágora.)

Tucidides, I, cap. 13 dice: «Δυνατωτέρας δὲ γιγνομένης τῆς Ἑλλάδος καὶ τῶν χρημάτων τὴν κτῆσιν ἔτι μᾶλλον ἢ πρότερον ποιουμένης τὰ πολλὰ τυραννίζεις ἐν ταῖς πόλεσι καθίσταντο, τῶν προσόδων (ingresos) μειζόνων γιγνομένων —πρότερον δὲ ἦσαν ἐπὶ ὀρητοῖς γέρασι (con competencias precisas) πατρικαὶ (gentiles) βασιλείαι—, ναυτικά τε ἐξηρτύετο ἡ Ἑλλάς καὶ τῆς θαλάσσης μᾶλλον ἀντείχοντο.» <Ahora que los griegos se hicieron más poderosos y poseían más riquezas que antes, se establecieron en las ciudades muchas tiranías al aumentar los ingresos —mientras que antes había una basileía gentilicia con competencias precisas— y en Grecia se equiparon flotas para conquistar el mar.>

Aristóteles, *Política*, III, cap. 13: «βασιλείας μὲν οὖν εἶδη (formas) ταῦτα, τέταρτα τὸν ἀριθμὸν, μία μὲν ἢ περὶ τοὺς ἡρωϊκοὺς χρόνους (αὕτη δ' ἦν ἐκόντων (de libres, sobre un pueblo libre) <...> ἐπὶ τισι δὲ (y aun en ciertos casos) ὠρισμένοις τρατηγὸς γὰρ ἦν καὶ δικαστῆς ὁ βασιλεύς, καὶ τῶν πρὸς <...> θεοῦς κύριος (pontífice), δευτέρα δ' ἢ βαρβαρική (αὕτη δ' ἔστιν ἐκ γένους ἀρχῆς δεσποτική κατὰ νόμον), τρίτη (la 3.ª forma) δὲ ἐν αἰσυμνητεῖαν προσαγορεύουσι (αὕτη δ' <...>

αἰρετή τυραννίς (tiranía electiva). τετάρτη δ' ἡ Λακωνικὴ <...> (αὕτη δ' ἔστιν ὡς εἰπεῖν ἀπλῶς στρατηγία (generalato). κατὰ γένος αἰδιος)» (generalato hereditario). <Estas son las formas de basileía, cuatro en número: una, la de los tiempos heroicos —ésta era de libres (sobre un pueblo libre) y aun en ciertos casos por un tiempo limitado; el basileús era general y juez y pontífice en lo referente a los dioses—; la segunda es la de los bárbaros —éste es un gobierno individual conforme a una ley y basado en la stirpe—; la tercera es la llamada asimneteía —ésta, una tiranía electiva—; la cuarta es la de Laconia —ésta es, para decirlo brevemente, un generalato vitalicio basado en la stirpe (generalato hereditario)—.>

Aristóteles no asigna al βασιλεύς ninguna función civil. [En cuanto a su función judicial, tiene que ser interpretada al igual que entre los antiguos germanos como presidente del tribunal, que es una asamblea; el presidente plantea la cuestión, pero no es quien da la sentencia.]

La tiranía era una usurpación, no logró nunca arraigar en Grecia, siempre les pareció algo ilegítima; el tiranicidio era reputado meritorio.

Clístenes suprimió el cargo de βασιλεύς; retuvo el consejo de jefes en un senado electivo y el ágora en la asamblea del pueblo (ekklesía); el arconte electivo sucedió entre los atenienses al βασιλεύς; éste mismo, <que corresponde> al estadio superior de la barbarie, fue en su estadio medio el teuctli —gran soldado de guerra con funciones sacerdotales— en la confederación azteca, y el gran soldado de guerra en el estadio inferior de la barbarie, como por ejemplo en la confederación iroquesa; éste mismo, por último, procede del jefe común de guerra de la tribu.

Parte II. Cap. X. La instauración de la sociedad política entre los griegos

La incapacidad de las instituciones gentilicias frente a las complejas exigencias nuevas de la sociedad hizo que se fuera despojando a las gentes, fratrías y tribus de todas sus facultades civiles, para transferirlas a nuevas instituciones. Un sistema se introdujo gradualmente, mientras el otro desaparecía, coexistiendo ambos por un tiempo.

El pueblo con empalizada, albergue habitual de la tribu en el estadio inferior de la barbarie; en el estadio medio, casas colectivas de adobe y piedra con carácter de fortalezas; en el estadio superior, ciudades rodeadas con un cinturón terraplenado, más adelante con murallas de sillería dotadas de torres, parapetos, puertas, destinados a proteger a todos por igual y a la defensa por el esfuerzo común. Ciudades de este tipo suponen la existencia de una labranza estable y desarrollada, la posesión de ganado doméstico mayor y menor, un mercado desarrollado y propiedad de casas y tierras. Se desarrolló en términos generales la necesidad de magistrados y jueces, cargos militares y municipales de diferentes grados, así como un modo de levar y mantener tropas que tenían que requerir ingresos públicos. Todo esto hizo difícil el gobierno al «consejo de jefes». El poder militar, inicialmente asignado al βασιλεύς, pasa al general; los capitanes <se vieron> sometidos a mayores restricciones; arcontes y dicastas pasaron a ejercer el poder judicial entre los atenienses; los poderes administrativos fueron transferidos a magistrados municipales. Paso a paso el consejo originario de jefes fue perdiendo por diferenciación un poder tras otro, en la medida en que se los había entregado el pueblo. Este período de transición aparece en Tucídides —libro I, 2-13—,

y otros escritores como una época de constantes desórdenes, de conflictos de autoridad y abuso de facultades aún sin definir del todo, y como fracaso de los antiguos sistemas de gobierno; con ello se hizo necesaria también la exigencia de un derecho escrito en lugar de meros usos y costumbres. Esta transición / duró siglos.

A Teseo le atribuyeron los atenienses el primer intento de subvertir la organización gentilicia; en él hay que ver un nombre para un período o una serie de acontecimientos.

<[> Según Böckh la población del Atica en su época de esplendor <era de> aproximadamente 1/2 millón; de ellos más de 2/3, o sea 365 000, esclavos, además de unos 45 000 extranjeros asentados; queda para los ciudadanos libres: ¡90 000! Según Schömann el Atica <estaba> dividida en varios principados pequeños; los antiguos (Estrabón, libro IX; Plutarco, *Teseo*, caps. 24, 32, 36) nombran 12 Estados; en alguno de estos 12 no <figura> sólo una, sino varias ciudades y miniciudades. La leyenda atribuye a Teseo la unificación del país y del pueblo bajo un solo príncipe, convirtiendo a Atenas en sede del poder central y acabando con los gobiernos particulares. A Teseo se le presenta como basileús de Atenas en la 2.ª mitad del siglo XIII a. C.<]>

Antes de Teseo [véase Schömann] el pueblo del Atica vivía en ciudades [Schömann cita 12 como otras tantas sedes y territorios independientes de las 12 fraternías], constituían tribus independientes, cada una con su propio territorio localizado, con su propia casa del consejo y pritaneo, pero confederadas para protegerse mutuamente y eligiendo un basileús por comandante general de sus fuerzas comunes. Pero —véase Tucídides y en sentido semejante Plutarco—, en cuanto Teseo llegó a basileús, les persuadió a deshacer las casas del consejo y los tribunales de sus ciudades particulares, y unirse a Atenas con una sola casa del consejo βουλευτήριον y un πρυτανεῖον [Este último <era> un edificio público en el que se mantenía el fuego sagrado y habitaban los pritanos o presidentes del senado.] De este modo bajo Teseo las 4 tribus <fueron> llevadas a unirse en un pueblo. —Plutarco, en *Teseo*, cap. 24, dice: «Hasta entonces los habitantes del Atica habían vivido desparramados y apenas podían ser reunidos para los asuntos comunes (lo que muestra que estaban confederados antes de fusionarse) <[>; más aún, a veces se habían enzarzado en luchas y disputas entre sí. Teseo, pues, les unió a todos en una ciudad e hizo de ellos una sola comunidad en un solo Estado. A este fin visitó las diversas localidades y linajes, tratando de conseguir su acuerdo, etc.— A los poderosos les prometió la supresión del poder regio», etc. Y en el cap. 25: «Para hacer aún mayor la ciudad, invitó a todos garantizándoles iguales derechos e hizo pregonar, según la tradición, la famosa llamada: “¡Venid aquí, pueblos todos!”; y es que quería fundar en Atenas una unión general de los pueblos (o sea, de las tribus del Atica). Entonces, para que la afluencia de una multitud heterogénea (fantasía de Plutarco, en aquel tiempo no había esas “multitudes”) no fuese una causa de desorden y confusión en aquella democracia, dividió al pueblo primero en nobles, labradores y artesanos. A los nobles les confió el cuidado de los asuntos religiosos y el derecho de ocupar (?) cargos públicos, les nombró maestros de las leyes, intérpretes de los derechos divinos y humanos; pero les igualó con los otros ciudadanos, por cuanto los nobles resultaron privilegiados por su prestigio, mientras que los labradores lo fueron por su utilidad y los artesanos por su número. Que él, como dice Aristóteles, haya sido el primero que “se inclinó hacia el pueblo”, suprimiendo la autocracia, parece testimoniado también por Homero, quien en la relación de los barcos (libro II de la *Iliada*) llama a los atenienses un pueblo, demos.»]

Teseo dividió al pueblo en 3 clases sin distinción de gentes: eupátridas o bien na-

cidos, geomoros o labradores, y «demiurgos» o artesanos. A la primera clase se asignaban los principales cargos tanto en la administración civil como en el sacerdocio. Esta clasificación no sólo reconocía la propiedad y el elemento aristocrático en el gobierno de la sociedad, sino que iba directamente contra los poderes de gobierno de las gentes. La intención evidente <era> reunir a los jefes de las gentes y sus familias con los hombres acaudalados de las diversas gentes en una clase de por sí con derecho a ocupar los principales cargos en que se hallaban concentrados los poderes de la sociedad. La división de los restantes en 2 grandes clases <constituía> otra violación del principio gentilicio. Pero no resultó. Los entonces llamados eupátridas eran probablemente los mismos que en las diversas gentes <habían> desempeñado ya antes los cargos. El plan fracasó, porque en realidad no hubo transferencia de poderes de las gentes, fratrías y tribus a las clases, y porque éstas eran inferiores a las gentes como base del sistema.

77 | [Lo que dice Plutarco sobre «la buena disposición con que los humildes y los pobres / siguieron la invitación de Teseo», y la frase que cita Aristóteles acerca de que Teseo «se inclinó hacia el pueblo», parecen referirse, pese a Morgan, a que los jefes de las gentes, etc. habían entrado ya en un conflicto de intereses con la masa de las gentes, debido a la riqueza, etc.; esto <se halla> inevitablemente unido con la familia monógama, una vez que se da la propiedad privada de casas, tierras, rebaños.]

Con antelación al 776 a. C. —primera olimpiada— <había sido> abolido en Atenas el cargo de basileús, sustituido por el arcontado, al parecer hereditario en la gens; los primeros 12 arcontes, llamados medónticas, de Medonte, supuesto hijo de Codro, el último basileús. (Según Morgan el arcontado <era> vitalicio, hereditario en la gens, por tanto no hereditario en el sentido moderno.)

771 a. C.: el arcontado se reduce a 10 años, otorgado por libre elección a la persona tenida por más digna; aquí comienza el período histórico, con elección del cargo supremo en manos del pueblo.

683 a. C.: el cargo de arconte se hace electivo anualmente, su número sube a nueve y en él siguió hasta el fin de la democracia ateniense:

1) Arconte epónimo, de cuyo nombre se tomaba la designación del año; decidía en toda disputa sobre las relaciones familiares, gentilicias y frátricas; era el defensor legal de viudas y huérfanos.

2) Arconte basileús; tenía jurisdicción en ofensas al sentimiento religioso y homicidios.

3) Arconte polemenco (antes de Clístenes), jefe de la fuerza militar y juez en las disputas entre ciudadanos y no ciudadanos.

4) Los otros 6 arcontes se llamaban tesmotetes.

El arconte ático fue originariamente el jefe de la gens, en la que este cargo era hereditario; cuando cambió la descendencia de la línea femenina a la masculina, los hijos del difunto jefe <pasaron a ser> elegibles; los atenienses dieron luego el antiguo título de jefe de la gens —arconte— al magistrado supremo, hicieron electivo el cargo sin distinción de gens, etc., primero con carácter vitalicio, luego para 10 años, luego para 1.

624 a. C.: Dracón dicta un cuerpo de leyes para los atenienses; muestra que los usos y costumbres estaban a punto de ser sustituidos por leyes escritas. Los atenienses estaban en la etapa en que aparecen legisladores y la legislación, bosquejada o terminada, <se halla> bajo la sanción de un nombre personal.

594 a. C.: Solón accede al arcontado. —En su tiempo ya existía el Areópago, que

constaba de los exarcas, con poder para investigar los crímenes y vigilar las costumbres, además de una serie de nuevos cargos en el servicio militar, naval y administrativo—. El acontecimiento más importante: la institución de las ναυκραταί (naucrarias), 12 en cada tribu, 48 en total; cada naucraria <era> una circunscripción local de cabezas de familia, base de reclutamiento para el servicio militar y naval, de la que también se recaudaban probablemente los impuestos. La naucraria fue el incipiente demo o distrito. Según Boeckh existía antes de Solón, pues con anterioridad se encuentra mención del cargo de presidente de las naucrarias (πρυτανεὶς τῶν ναυκράτων). Aristóteles las atribuye a Solón por el hecho de que éste las incorporó a su constitución. 12 naucrarias constituían un τρίτῳς (tritia <tercio>), circunscripción territorial mayor, <en la que> podían no <ser> contiguas; constituyó el germen de la «comarca» [?]. Subsistió el consejo de jefes (βουλή), ahora junto al ágora, el tribunal del Areópago y los 9 arcontes. Sin duda le correspondía la administración general de las finanzas. Cuando Solón accedió al arcontado, la situación social estaba envenenada a consecuencia de la lucha por la posesión de bienes propios. Una parte de los atenienses <había> caído en la esclavitud por deudas, pues a falta de pago la persona del deudor era pasible de esclavitud; otros habían empeñado sus tierras y no estaban en condiciones de pagar su deuda. Además de un cuerpo de leyes, algunas de ellas nuevas, pero destinadas a corregir las principales dificultades financieras, Solón renovó el proyecto de Teseo de dividir la sociedad en clases, pero esta vez no por categorías, sino por el monto de la propiedad; dividió al pueblo en 4 clases de acuerdo con sus bienes.

[Según Plutarco, *Solón*, cap. 18, la primera clase: producto base = 500 medidas de producto agrícola seco y líquido. (Media ordinaria de cereal, un medimno —poco más de 15/16 de fanega berlinesa—; de líquidos, una metreta —un poco más de 33 cuartos berlineses—²⁴. El que entraba en esta categoría <se llamaba> el de 500 fanegas. Segunda clase: los que recogían 300 medidas; se llamaban los que aportaban a la caballería. Tercera clase, los que <recogían> 200 medidas de uno de ambos tipos de frutos; <se llamaban> yunteros (ζευγῖται) por la yunta de mulas que poseían. (Esto ocurrió luego que <hubo> impuesto un censo de los ciudadanos.) Todos los otros <formaban> la cuarta clase: jornaleros (thetés).] Las 3 primeras clases, o sea los pudientes, tenían acceso / «a todos los cargos públicos»; los zetés (cuarta clase) no estaban capacitados para desempeñar cargos, pero tomaban parte en el gobierno como miembros de las asambleas populares y de los tribunales. (Esto les confería un poder decisivo, sobre todo) <[> «porque Solón permitió una apelación al tribunal popular incluso en asuntos cuya competencia pertenecía a la autoridad». <]>

Esto debilitó las gentes, iniciando su decadencia. Pero como fueron clases compuestas de personas las que sustituyeron a las gentes compuestas de personas, el gobierno siguió basándose en personas y relaciones puramente personales.

Solamente la primera clase era elegible para los cargos superiores, la segunda para la caballería, la tercera para la infantería, la cuarta para tropa de armamento ligero; ésta última <era> la mayoría; no pagaban impuestos, pero en la asamblea popular tenían voto al elegirse cualquier magistrado o funcionario y la facultad de exigirles cuentas; podían adoptar o rechazar todas las medidas públicas. Todos los hombres libres, aun cuando no estuvieran vinculados a una gens y tribu, participando ahora hasta cierto punto del gobierno, se convirtieron en ciudadanos y miembros de la asamblea pública.

La primera clase (la más distinguida) no estaba sujeta al servicio militar.

Además del Areópago, un consejo [Plutarco atribuye falsamente su fundación a Solón, quien no hizo más que incorporar la antigua βουλή su constitución], para el que hizo elegir 100 hombres de cada una de las 4 tribus como órgano deliberante previo del pueblo, de modo que no se le presentaba nada a la comunidad que no hubiese pasado por su previo examen.

El elemento territorial fue parcialmente incorporado por las naucrarias, que probablemente eran un registro de los ciudadanos y de su propiedad como base para las levadas militares y los impuestos. Las gentes, fratrias, tribus siguieron en plena vigencia, pero con menos poderes: un estado de transición.

A causa de la inquieta situación de las tribus griegas y las inevitables migraciones de gente en la época legendaria antes de Solón, había muchos que se habían trasladado de una nación a otra, perdiendo su vinculación con la propia gens sin adquirirla con otra; lo mismo se repetía intermitentemente por aventura personal, espíritu de comercio, exigencias de la guerra, hasta que en cada tribu <llegó a haber> un considerable número de personas, junto con su prole, desvinculadas de toda gens. Todas estas personas <se hallaban> al margen del gobierno. Grote<II, 53> dice: «Es probable que las fratrias y las gentes en ningún tiempo hubiesen comprendido la población total del país, y la población no incluida en ellas tendía a ser cada vez mayor en los tiempos anteriores a Clístenes, como también después». Ya en la época de Licurgo <se dio> una gran migración hacia Grecia procedente de las islas del Mediterráneo y de las ciudades jónicas de su costa oriental; cuando llegaban con sus familias, traían consigo un fragmento de una nueva gens; pero seguían siendo extranjeros hasta que la gens <era> admitida en una tribu, lo que probablemente ocurrió a menudo; explica el número inusitado de gentes en Grecia. Las clases más pobres no serían admitidas como gens en una tribu ni adoptadas por una gens de una tribu. Ya en tiempos de Teseo, pero más especialmente en la época de Solón, había crecido mucho la clase desvinculada, sin contar los esclavos; tal clase de personas <era> un elemento creciente de peligroso descontento. Teseo y Solón les admitieron a la ciudadanía por medio de las clases; pero siguieron estando excluidos en las gentes y fratrias, que continuaban existiendo. En el consejo sólo cabían 400 votos, a partes iguales entre las 4 tribus —el nuevo senado probuléutico o previamente deliberante—; de acuerdo con la antigua costumbre las condiciones de elegibilidad <eran> las mismas para los 9 arcontes, por tanto también para el Areópago (las tribus constaban sólo de gentes y fratrias; por tanto quien <se encontrara> fuera de éstas, <se hallaba también> fuera de la tribu), de suerte que un ateniense <que> no <fuese> miembro <de una> de esas tribus, sólo podía acceder a la asamblea pública (eklesia); pero precisamente esto hacía de él un ciudadano, tomaba parte en la elección de los arcontes, etc., tomaba parte en el examen anual de su gestión, podía exigir de ellos por sí mismo reparación por agravios sufridos, mientras que un extranjero tenía que recurrir a la intervención de un ciudadano que le avalase, el próstato. Todas las personas <no incluidas en las cuatro tribus>, fuese cual fuere su grado o su fortuna, se encontraban políticamente al nivel de la cuarta clase, los zetés. Por otra parte la política de Solón tendía a atraer a Atenas a colonos laboriosos de otras partes de Grecia. Esta <fue> una de las razones del fracaso de la organización gentilicia. [Estos colonos <eran> todos griegos; con el lenguaje escrito las diferencias dialectales habían dejado de constituir una barrera separadora (ininteligibilidad); por otra parte la emigración, la navegación y todo el movimiento de personas ligado al comercio <es> incompatible con una sociedad basada en la gens.]

Por otra parte <se hacía> difícil mantener unidas localmente la<s> gente<s>, fratría<s> y tribu<s>. Antes la gens tenía sus tierras en común, las fratrías <tenían> en común determinadas tierras para fines religiosos y es probable que también las tribus <tuvieran> otras tierras en común. Cuando se establecieron en la ciudad o en la comarca, se asentaron unas junto a otras por gentes, / fratrías, tribus, conforme a su organización social. Cada gens <vivía> en lo esencial por su propia cuenta, <si bien> no todos sus miembros, pues en cada familia se hallaban representadas 2 gentes, sino la comunidad que propagaba la gens. Las gentes de la misma fratría trataban de permanecer juntas, del mismo modo que las diversas fratrías de una tribu. Pero en la época de Solón las tierras y las casas eran propiedad de individuos privados con facultad de enajenar las tierras, pero no las casas, fuera de la gens. Así, cada vez más difícil mantener juntos en un sitio a los miembros de una gens, dadas las fluctuantes relaciones de las personas con la tierra y la creación de nueva propiedad por sus miembros en otras localidades. La unidad de su sistema social se estaba haciendo inestable en su localización y en su carácter [Prescindiendo de su localización, las diferencias de propiedad en el interior de la gens habían transformado la unidad de sus intereses en antagonismo entre sus miembros; además, junto con la tierra y el ganado, el capital monetario había cobrado importancia decisiva con el desarrollo de la esclavitud.]

Sólo la situación inestable y el incesante guerrear de las tribus —áticas— desde su establecimiento en el Atica hasta el tiempo de Solón había podido mantener tanto tiempo en pie la antigua organización gentilicia. El distrito, con su propiedad fija y sus habitantes actuales, aportó el elemento de permanencia de que carecía la gens.

En la época de Solón los atenienses <eran> ya un pueblo civilizado y lo venía siendo desde hacía 2 siglos; considerable desarrollo de las artes útiles, el comercio marítimo llegó a ser un interés nacional, adelanto de la agricultura y la manufactura, comienzo de la composición escrita en verso; pero sus instituciones de gobierno aún gentilicias, del tipo del último período de la barbarie; tras Solón <vino> casi un siglo lleno de disturbios.

509 a. C.: constitución de Clistenes —su núcleo lo constituyó la naucraria— duró hasta que Atenas perdió la independencia. Dividió el Atica en 100 demos o distritos, cada uno deslindado con límites precisos y distinguido por un nombre. Todo ciudadano tenía que registrarse por sí mismo junto con sus bienes en el demo donde vivía. Este registro <era> el testimonio y fundamento de sus privilegios civiles. El demo desplazó a la naucraria; sus habitantes tenían poderes de autogobierno local. Estos demotas elegían un δήμαρχος, quien llevaba el registro público; además <tenía> facultad de convocar a los demotas para la elección de magistrados y jueces, para revisar el registro de los ciudadanos y para inscribir a los que alcanzaran la mayoría de edad durante el año. Elegían un tesorero y preveían la imposición y recaudación de impuestos y la leva del contingente militar requerido por el demo para el servicio del Estado. Asimismo elegían 30 dicastas o jueces, que entendían en todas las causas que se suscitaban en el demo por debajo de una cierta suma; además el demo tenía su propio templo, culto y sacerdote, quien también <era> elegido por el demo. Todos los ciudadanos registrados <eran> libres o iguales, exceptuando la elegibilidad para los cargos superiores.

Segundo miembro de la serie orgánica territorial: 10 demos, unidos en un distrito geográfico mayor, se llamaba tribu local <[> —φῦλον τοπικόν— <]>. (Así el término latino tribus —originariamente 1/3 del pueblo compuesto de 3 tribus— se con-

virtió de nombre numérico en designación local.) Cada distrito llevaba el nombre de un héroe ático; algunos de los 10 demos estaban desprendidos (carecían de contigüidad local), probablemente a consecuencia de la separación local de partes de la originaria tribu consanguínea, que deseaban que su demo fuese incorporado al distrito de sus inmediatos parientes. [Morgan llama counties <comarcas> a las files tópicas, mientras que Schoemann llama Gause (δήμοι <distritos>) u Ortschaften (κῶμαι <barrios, pueblos>) a las subdivisiones de las files tópicas, basadas en la residencia y en las partes de la ciudad y del campo. De Clístenes dice: Dividió todo el país en 100 distritos administrativos, llamados δήμοι, y cada demo recibió su nombre bien de alguna pequeña ciudad o aldea, o bien de algún linaje ilustre; los demos llamados por un linaje <se encontraban> sobre todo en la parte del país que se asignó a la file de los geleontes (la capital Atenas y sus cercanías), donde además se hallaban la mayoría de las familias nobles y las más importantes, junto con sus posesiones. Mucho antes de Clístenes había distritos, ciudades y aldeas que se llamaban demos. El número de los demos terminó ascendiendo a 174; de todos modos recordaba al número originario de los 100 héroes, epónimos de los 100 demos. Una file comprendía 10 demos.]²⁵

80 Cada file o distrito, por un héroe ático. Los habitantes elegían un φύλαρχος, que mandaba la caballería; el ταξίαρχος mandaba la infantería y el στρατηγός mandaba a ambas: cada distrito debía armar 5 trirremes, eligiendo probablemente otros tantos τρίτηραρχος para mandarlas. Clístenes amplió el senado a 500, 50 por distrito; elegido por sus habitantes. (El Atica, apenas mayor de 40 millas cuadradas). / El tercer y último miembro de la serie territorial <era> el Estado ateniense, constituido por 10 tribus locales, representado por el senado, la ekklesia, el tribunal del Areópago, los arcontes, jueces, comandantes militares y navales elegidos.

Para ser ciudadano había que formar parte de un demo; un senador o comandante de una división del ejército o la marina era elegido por una file tópica. Las relaciones con la gens o fratria dejaron de regir los deberes de un ateniense como ciudadano. La fusión del pueblo en cuerpos políticos por zonas territoriales <quedó> entonces completa.

Así que demo, file y Estado sustituyeron a gens, fratria, tribu, etc. Perduraron (las últimas), empero, durante siglos como genealogía del linaje y fuentes de vida religiosa.

No había cargos ejecutivos en el sistema. El presidente del senado, elegido por sorteo para un sólo día, presidía la asamblea popular —no podía ser reelegido para ese cargo durante el mismo año— y guardaba las llaves de la ciudadela y del erario.

En el período de civilización Esparta retenía aún el cargo de basileús; un generato dual, hereditario en una determinada familia; los poderes de gobierno coordinados entre la gerusia o consejo, la asamblea popular, 5 éforos —elegidos anualmente, con facultades similares a las de los tribunos romanos—. Los basileis mandaban el ejército y como altos sacerdotes ofrendaban los sacrificios a los dioses.

<[>²⁶ Con respecto a las 4 tribus del pueblo ático: 1) Geleontes. 2) Hopletes (ὀπλίτης: soldado de infantería con armamento pesado, coraza y escudo, que cubre todo el cuerpo; ὄπλον: utensilio, herramienta, aparato, especialmente para el armamento de los soldados: arma; también = gran escudo y coraza del soldado con armamento pesado; también significa miembro viril; ὄπλομαι-ὀπλίζομαι y ὀπλίζω: preparar, poner a punto comidas y bebidas; véase, Homero, equiparar un barco (Odisea), armar, etc.

3) Egicoreos: cabrero, de αἴξ (gen. αἰγός, cabra, de αἰσσω moverse rápidamente) y κορέννυμι (jonio) = κορίω, saciar, hartar (Αἰγικορεῖς, αἰγικορεύς, el cabrero.)

4) Argadeos: ἀργαδεῖς = ἐργάται (Plutarco): trabajador, bracero, jornalero; ἐργάω y media ἐργάζομαι (<ἐργον: obra, acción) yo trabajo, me ocupo de algo, sobre todo: cultivo los campos.

Según Schoemann <p. 327> la file de los hopletes <se componía de> los inmigrantes helenos que lucharon antaño bajo Juto al lado de los atenienses contra los calcóntidas de Eubea y recibieron en recompensa la Tetrápolis en la costa frente a Eubea y una considerable parte de la tierra limítrofe como residencia: la tierra alta vecina con Brilesos y Parnes hasta el Citerón.

La file de los egicoreos: asentada donde las características de la tierra hacían del pastoreo la principal ocupación; en esta comarca, por tanto, los cabreros los más numerosos.

La file argadea: en la parte del país que se extiende desde Brilesos hacia el oeste y el sur, donde se hallan las 3 grandes llanuras: la triásica, el Pedión o Pedías y la Mesogea. (También la file de los geleontes tenía aquí su residencia.) La residencia principal de la nobleza, Atenas («εὐπατρίδαι οἱ αὐτὸ τὸ ἄστυ οἰκοῦντες» <eupátridas, los que viven en la ciudad misma>). Schoemann sigue diciendo que «la capital y sus proximidades» recibieron por tanto el nombre de geleontes; se llamaba distrito de los geleontes, y todos los que vivían en este distrito, nobles o no, pertenecían a la file de los geleontes. Esto muestra qué idea se hace este pedante de la naturaleza de una file o tribu.

Cuando, al caer los pistráidas, la nobleza venció temporalmente bajo Iságoras, peligro de que el pueblo perdiese su libertad, si Clístenes no <hubiese> vencido al partido nobiliario. (A ello se refiere Herodoto, v, 69: «πὸν δῆμον πρότερον <al pueblo> (antes de Clístenes, bajo Iságoras) ἀπωσμένον πάντως» <se le excluía de todo>.)

Clístenes comenzó por aumentar el número del pueblo dando la ciudadanía a muchos habitantes del Atica que no eran ciudadanos, los metecos, entre los que se encontraban también los libertos. (Aristóteles, *Política*, III, 1, 10). Su supresión de la división en 4 files de parentesco o tribus, en parte necesaria, pues los recién llegados no podían incorporarse a la antigua clasificación; pero por otra parte la nobleza perdió con ello el influjo que hasta entonces ejerciera (como jefes de las gentes) en los distritos rurales. Clístenes proveyó varios cargos —y además importantes—, a saber el colegio de los 9 arcontes, en vez de / como hasta entonces, por elección popular, por sorteo; pero este sorteo sólo tenía lugar entre los candidatos de las 3 clases superiores y en el caso de los arcontes sólo en la primera clase.

Poco después de las reformas de Clístenes <ocurrieron> las guerras médicas, en las que los atenienses de todas las clases se cubrieron de gloria. Aristides consiguió que se suprimieran en adelante las barreras que excluían a los ciudadanos más pobres (o, mejor dicho, inferiores) de los cargos públicos. Plutarco, *Aristides*, cap. 22:

«γράφει ψήφισμα κοινήν εἶναι τὴν πολιτείαν
καὶ τοὺς ἀρχοντας ἐξ Ἀθηναίων πάντων αἰρεῖσθαι.»

<<decretó que la administración de la ciudad fuese común
y que los arcontes fuesen sorteados de entre todos los atenienses.>>

(Según Schoemann la última palabra no <significa> aquí elegir sino sortear, lo mismo que en Pausanias, I, 15, 4.) Con todos ciertos cargos siguieron siendo accesibles

sólo a los pentacosimedimnois, los de quinientas fanegas. En la cuarta clase <había> también gente acomodada, sólo que no poseían tanta tierra como exigía el censo de las 3 clases superiores. Y este tipo de gente acomodada <había> crecido notablemente desde los tiempos de Solón: el comercio y la manufactura, en rápido desarrollo, adquieren tanta importancia como la agricultura. Además la guerra —el Atica <había sido> devastada repetidas veces por los ejércitos persas— había arruinado sobre todo a muchos terratenientes, a otros empobrecido; incapaces de reconstruir sus haciendas destruidas, tuvieron que vender sus propiedades y descendieron a la cuarta clase; también éstos se beneficiaron de la reforma de Aristides. De todos modos en conjunto su ley tuvo el efecto de suprimir la situación privilegiada exclusiva de los terratenientes y de abrir a los fabricantes y capitalistas sin tierras el acceso a los cargos.

Pericles: Mientras no se pagó por acudir a las asambleas del pueblo, los más pobres casi nunca tenían interés en acudir a ellas. Desde Pericles se pagó; primero —bajo él— un óbolo por visitar la asamblea del pueblo y tomar parte en los juicios; demagogos posteriores lo triplicaron. Las clases pudientes eran partidarias de la paz, las más pobres accedían más fácilmente a la política de las guerras de Pericles.

Efialtes —en la misma dirección que Pericles— quitó al Areópago su derecho de supervisión sobre toda la administración del Estado, dejándole sólo la jurisdicción criminal. El areópago pertenecía en su mayor parte al partido conservador, partidario de la tranquilidad; en su lugar se instituyó para inspeccionar y controlar al consejo, a la asamblea del pueblo y a los magistrados una nueva autoridad: el colegio de los 7 nomofilakes o guardianes de la ley; con el Areópago el pueblo se sacudió una instancia aristocrática represiva.<]>

Parte II. Cap. XI. La gens romana

Cuando entraron en Italia los latinos, sabinos, oscos y umbros, probablemente como un solo pueblo, tenían animales domésticos y probablemente conocían el cultivo de los cereales y las plantas; en todo caso se hallaban bien entrados en el estadio medio de la barbarie y, cuando entraron en la historia, en el estadio superior, <se hallaban> en el umbral de la civilización.

Según Mommsen <Röm. Gesch., I, p. 16, nota> «cebada, trigo y espelta se encuentran en estado salvaje en la orilla derecha del Eúfrates, al noroeste de Anah. La cebada y el trigo salvajes de Mesopotamia los menciona ya el historiador babilonio Beroso». Fick, en *Primitive unity of Indo-European languages*, Gotinga, 1873, <p. 280> dice: «Base pastoral... pero rasgos muy incipientes de agricultura. Conocían unos pocos cereales, cuyo cultivo <era> realizado de forma fortuita para conseguir un suministro de leche y carne. La existencia material de la gente no se basaba en la agricultura. Son pocas las palabras primitivas que se refieren a la agricultura». Estas palabras: yava, fruto silvestre; varka, azada o arado; rava, hoz; pio, pinsere, hornear; y mak, griego μάσσω, que indica trilla y molienda del grano.

En tiempos de Rómulo (754-711 a. C., o 1-37 Ab urbe condita) —Rómulo no significa aquí una persona sino un período, como en sus sucesores— las tribunas latinas, en el monte Albano y en las estribaciones de los Apeninos al este de Roma, se <habían> subdividido ya en 30 tribus independientes, aunque unidas en una confederación laxa para protegerse mutuamente; lo mismo los sabinos, oscos, umbros. Todos, como sus vecinos al norte, los etruscos, organizados en gentes.

Por el tiempo de la fundación de Roma, hacia el 753 a. C., se habían convertido en agricultores con rebaños de animales domésticos, familia monógama, confederación en forma de liga. Las tribus etruscas, confederadas.

82 Las tribunas latinas, que poseían numerosas ciudades fortificadas y fortalezas en el campo, se hallaban diseminadas por la superficie del territorio para fines agrícolas. Entre las instituciones de las tribus latinas al comenzar el período histórico <se encuentran> las gentes, curias y tribus. Las gentes latinas / <eran todas> del mismo linaje, los sabinos y las otras gentes, con excepción de los etruscos, <tenían> su mismo origen. En tiempos de Tarquino Prisco, cuarto desde Rómulo, la organización adoptó una escala numérica: 10 gentes por curia, 10 curias por tribu, 3 tribus; total, 30 curias y 300 gentes.

En vez de la confederación de tribus compuesta por gentes y dispersa territorialmente, Rómulo consigue que se concentren y fusionen en una ciudad; esto fue la obra de cinco generaciones. En el monte Palatino y sus alrededores Rómulo agrupó 100 gentes organizadas como una tribu: los ramnes; luego se añadió un fuerte grupo de sabinos, cuyas gentes, luego incrementadas hasta 100, se organizaron como una segunda tribu: los tities (supuestamente en el Quirinal); bajo Tarquino Prisco la tercera tribu, los lúceres: 100 gentes extraídas de las tribus circundantes, incluidas etruscas. El senado —consejo de jefes—, los comitia curiata —asamblea del pueblo— y el comandante militar —rex—. Bajo Servio Tulio el senado se hizo «patricio», pues confería el rango de patricio a sus miembros y a su posteridad; de este modo se creó una clase privilegiada, que invadió primero el sistema gentilicio y luego el político, para acabar desbancando los principios democráticos heredados de las gentes.

Niebuhr, Hermann, Mommsen, etc. consideran la gens como compuesta de familias, cuando en realidad la gens constaba de partes de familias, y la gens, no la familia, <era> la unidad del sistema social. Se sabe poco sobre la historia «social» de la Roma más antigua, pues el poder había pasado ya de las gentes a nuevos cuerpos políticos antes de que comenzase la historiografía romana. Gayo —*Institutiones*, III, 17— dice: «Qui sint autem gentiles primo commentario rettulimus, et cum illic admonuerimus totum gentilicium ius in desuetudinem abiisse, supervacuum est hoc quoque loco de (eadem re) iterum curiosius tractare» <ya queda expuesto en el primer comentario quiénes son los gentiles, y, como ya hemos dicho entonces que todo el derecho gentilicio ha caído en desuso, es superfluo que volvamos a tratar aquí con más detalle de lo mismo>.

Cicerón, *Topica*, VI <29>: <[> «Gentiles sunt inter se qui eodem nomine [totem!] sunt. Non est satis. Qui ab ingenuis oriundi sunt. Ne id quidem satis est. Quorum maiorum nemo servitutem servivit. Abest etiam nunc. Qui capite non sunt diminuti. Hoc fortasse satis est. Nihil enim video Scaevolam pontificem ad hanc definitionem addidisse» <]Son gentiles entre sí los que llevan el mismo nombre (¡Totem!). No basta. Los que han nacido de padres libres. Tampoco basta. Aquéllos entre cuyos antepasados no hay ningún esclavo. Sigue sin bastar. Los que conservan intactos todos sus derechos. Esto tal vez sea suficiente. En efecto, no creo que el pontífice Escévola haya ido más allá de esta definición.>

Festo <, *De significatione verborum*, ad voc. «gentilis»>: «Gentilis dicitur et ex eodem genere ortus, et is qui simili nomine appellatur.» <Gentil se llama tanto al nacido del mismo linaje como al que lleva el mismo nombre.>

Varrón, *De lingua latina*, lib. VIII, cap. 4: «Ut in hominibus quaedam sunt agnationes ac gentilitates, sic in verbis: ut enim ab Aemilio homines orti Aemilii, ac gen-

tilis, sic ab Aemilii nomine declinatae voces in (gentilitate) nominali: ab eo enim, quod est impositum recto casu Aemilius, <...>, Aemilium, Aemilios, Aemiliorum, et sic reliquae ejusdem quae sunt stirpis». <Del mismo modo que entre los hombres hay ciertas agnaciones y gentilidades, las hay entre las palabras; pues, así como de Emilio proceden los Emilios y la gens, también del nombre Emilio las palabras declinadas en (gentilidad) de nombres. Y es que del Emilio puesto en nominativo <proceden...> Aemilium, Aemilios, Aemiliorum y así los demás que pertenecen a la misma stirpe.>

Otras fuentes permiten constatar que sólo pertenecían a las gens quienes podían trazar su descendencia exclusivamente por línea masculina de un antepasado reconocido en la gens; debía llevar nombre gentilicio (esto, Cicerón).

445 a. C. En el discurso del tribuno romano Canuleyo, defendiendo la abolición de la ley que prohibía el matrimonio entre patricios y plebeyos, dijo —*Livio*, IV, cap. 4—: «Quid enim in re est aliud, si plebeiam patricius duxerit, si patriciam plebeius? Quid iuris tandem mutatur? Nempe patrem sequuntur liberi». <Pues ¿qué es lo que cambia si un patricio se casa con una plebeya, un plebeyo con una patricia? ¿Qué derecho se altera a fin de cuentas? Los hijos siguen como siempre al padre.> (Esto supone descendencia por línea masculina.) Ilustración práctica de que la descendencia seguía la línea masculina: Julia, hermana de Cayo Julio César, se casó con Marco Attio Balbo. El nombre de ella prueba que pertenecía a la gens Julia. Su hija Attia tomó el nombre gentilicio de su padre, pertenecía a la gens Attia. Attia se casó con Cayo Octavio, fue madre de Cayo Octavio (o sea el futuro Augusto). Su hijo toma el nombre del padre, pertenece a la gens Octavia.

Adam, *Roman antiquities*: si sólo había una hija en la familia, se le llamaba por el hombre de la gens, como Tulia, hija de Cicerón, Julia, hija del César, Octavia, hermana de Augusto, etc. Conservaban el mismo nombre después de casarse. De haber dos hijas, una se llamaba la Mayor, la otra la Menor [como entre los salvajes]. Si más de dos, se distinguían por su número: Prima, Secunda, Tertia, Quarta, Quinta, o, más cariñosamente, Tertulla, Quartulla, Quintilla... Durante los mejores años de la república los nombres de las gentes y los apellidos de las familias fueron fijos y seguros. Eran comunes a todos los miembros de la familia, pasaban a su posteridad. Cambiaron / y se confundieron tras ser derrocada la libertad.

83

Hasta donde alcanzamos el pasado romano, la descendencia seguía la línea masculina. En todos los casos expuestos las personas se casaron fuera de la gens. Las gentes romanas <tenían> los siguientes derechos y obligaciones:

- 1) Derechos mutuos de sucesión en la propiedad de un gentilicio fallecido.
- 2) Posesión de un cementerio común.
- 3) Ritos religiosos comunes; sacra gentilicia.
- 4) Obligación de no contraer matrimonio dentro de la gens.
- 5) Posesión de tierras en común.
- 6) Obligación recíproca de auxilio, defensa y reparación de agravios.
- 7) Derecho a llevar el nombre gentilicio.
- 8) Derecho de adoptar extraños en la gens.
- 9) ¿Derecho a elegir y deponer los jefes?

sobre 1) 451 a. C. Promulgación de la ley de las 12 tablas; la antigua regla de la herencia entre los gentilicios ya reemplazada; pasaban a sui heredes —sus hijos— y a falta de los hijos a los descendientes del difunto en línea recta masculina. Gayo, *Institutiones*, I, III, 1 y 2. [La esposa era coheredera con los hijos]. Los hijos que vivían heredaban a partes iguales, los hijos de los hijos difuntos lo mismo con la parte de su padre; de este modo la herencia se quedaba en la gens; los hijos de los descendientes femeninos del intestado, que pertenecían a otra gens, se hallaban excluidos. Si no <había> sui heredes —*op. cit.*, I, III, 9—, la herencia pasaba

por la misma ley a los agnados; parientes agnados <eran> todos los que podían comprobar su descendencia por línea masculina de un mismo antepasado común con el intestado; en virtud de tal descendencia todos ellos llevaban el mismo nombre gentilicio, tanto mujeres como varones, y eran de grado más próximo al extinto que los demás gentilicios. Los agnados de grado más próximo tenían preferencia: 1.º) los hermanos y las hermanas solteras, 2.º) los tíos paternos y las tías maternas del intestado, etc. Pero se excluía a los hijos de las hermanas casadas —pues pertenecían a otra gens— en favor precisamente de los parientes gentilicios (agnados) cuyo parentesco con el intestado ya sólo <era> demostrable por el nombre gentilicio; el derecho gentilicio predominaba sobre la consanguinidad, debido a que el principio que retenía la propiedad en la gens <era> fundamental. Naturalmente el orden —histórico— es exactamente el inverso del que aparece en las 12 tablas: 1.º) los gentilicios, 2.º) los agnados, entre ellos los hijos del intestado después que la descendencia hubo cambiado de la línea femenina a la masculina; 3.º) los hijos son exclusión de los <demás> agnados.

Por el matrimonio la mujer sufría una *deminutio capitis*, o sea perdía sus derechos agnaticios; una hermana soltera podía heredar, no así una casada, que habría transferido la propiedad a otra gens.

El rasgo arcaico que se mantuvo más tiempo en Roma fue el retorno de la propiedad en ciertos casos a los gentilicios (lo señala también Niebuhr). El liberto no adquiría con la manumisión derechos gentilicios en la gens de su patrono; pero le estaba permitido adoptar su nombre gentilicio, por ejemplo, Tiro, liberto de Cicerón, llamado M. Tulio Tiro. La ley de las 12 tablas daba los bienes de un liberto que moría intestado a su antiguo amo.

sobre 2) En el estadio superior de la barbarie, cementerio exclusivo para los miembros de la gens. Así entre los romanos. Por ejemplo, Apio Claudio, jefe de la gens Claudia, se trasladó de la ciudad sabina de Regilo a Roma, de la que fue senador, con su gens y muchos clientes. Suetonio, *Vita Tiberius*, cap. I, dice: «Patricia gens Claudia... agrum (una parte de las tierras del Estado) insuper trans Anienem clientibus locumque sibi ad sepulturam sub Capitolio, publice accepit». <La gens patricia Claudia... recibió además públicamente un campo (una parte de las tierras del Estado) al otro lado del Anio para su clientela y un lugar para su propia sepultura al pie del Capitolio.> Recibió un cementerio para la gens según la costumbre de entonces.

En tiempos de Julio César la tumba familiar no había sustituido por completo a la de la gens; demostración, Quintilio Varo, habiendo perdido su ejército en Germania, se dio muerte, su cuerpo cayó en poder del enemigo medio quemado. Veleyo Patérculo, II, 119: «Vari corpus semiustum hostilis laceraverat feritas; caput eius abscissum latumque ad Maroboduum et ab eo missum ad Caesarem gentilicii <...> tumuli sepultura honoratum est.» <La fiera del enemigo se ensañó en el cuerpo medio quemado de Varo; su cabeza fue cortada y enviada a Marobodio, quien la envió a César, y fue honrada con la sepultura en el túmulo gentilicio.> Cicerón, *De legibus*, II, 22: «Iam tanta religio est sepulcrorum (tan grande <es> la santidad de los sepulcros), ut extra sacra et gentem inferi (<que> ser enterrado fuera de los ritos y de la gens) fas negent esse <se considera nefando>; idque apud maiores nostros. A. Torquatus in gente Popilia iudicavit.» <Así lo decidió entre nuestros antepasados A. Torcuato en el caso de la gens Popilia.>. En la época de Cicerón la tumba familiar fue sustituyendo al panteón gentilicio, a medida que las familias fueron alcanzando plena auto-

nomía dentro de las gentes. Antes de las 12 tablas se practicaban por igual la cremación y la inhumación —las 12 tablas prohibieron la cremación así como / la inhumación dentro de la ciudad—. El columbario —sepulcro con nichos para las urnas— tendría generalmente capacidad para unas 100 urnas.

sobre 3) *Sacra privata* o *sacra gentilitia*, celebrados por la gens en fechas fijas. —Todos los miembros de la gens estaban obligados a tomar parte en ellos, ya fueran miembros de ella por nacimiento, adopción o adrogación. Un individuo quedaba libre de su observancia y perdía los privilegios inherentes a ellos, cuando perdía su gens—. Se cuentan casos en que los gastos para sostener estos ritos se convirtieron en una carga para la gens debido a la reducción en el número de sus miembros. Las ceremonias religiosas, públicas y privadas, <eran> de exclusiva regulación sacerdotal, no sujetas a la jurisdicción civil.

Con el tiempo llegaron a constituirse colegios de pontífices, curiones y augures con un detallado sistema de culto por estos sacerdocios; pero fundamentalmente el sacerdocio <era> electivo; el cabeza de familia <era> también sacerdote del hogar.

En los tiempos primitivos de Roma muchas gentes tenían su propio *sacellum* [pequeño santuario sin cubrir; una capilla; «*sacellum est locus parvus deo sacrata cum ara*» <el *sacellum* es un pequeño lugar con un altar consagrado al dios> (Trebatius en <Aulus> Gellius, *Noches Aticas*, VII, cap. 12); «*sacella dicuntur loca diis sacrata sine tecto*» <se llama capillas a los lugares sin techo consagrados a los dioses> —Festo—] para la realización de sus ceremonias religiosas; varias gentes realizaban sacrificios especiales transmitidos de generación en generación. Se consideraban obligatorios (los *Nautii* a Minerva, los *Fabii* a Hércules, etc.).

sobre 4). Las regulaciones gentilitias eran costumbres con fuerza de ley; una de ellas, la prohibición de casarse en la gens; no parece que en Roma se haya convertido después en ley; pero la genealogía romana demuestra la regla del matrimonio fuera de la gens. También se ve por el hecho de que, sin excepción, la mujer perdía su derecho agnaticio al casarse —de modo que la propiedad no se transfiriera de la propia gens a la de su marido—. Por la misma razón: exclusión de los hijos de una mujer de todos los derechos a la herencia de un tío o abuelo maternos; como se casaba fuera de la gens, sus hijos pertenecían a la gens del padre; por tanto no <pertenecían> a la gens de ella, por tanto no heredaban nada de ella.

sobre 5). Propiedad común de tierras, general entre las tribus bárbaras. Por eso natural entre las tribus latinas; desde tiempos muy remotos una parte de sus tierras se presenta en posesión privada de individuos; primero sólo pudo haber un derecho de posesión sobre tierras ocupadas realmente, lo que se encuentra ya en el estadio inferior de la barbarie.

Entre las tribus rústicas latinas, las tierras las poseía en común cada tribu, otras tierras la gens, otras en fin los hogares. La asignación de tierras a individuos se hizo corriente en la época de Rómulo, luego completamente general. Varrón, *De re rustica*, I, I, cap. 10, dice: «*Bina jugera quod a Romulo primum divisa (dicebantur) viri-tim, quae heredem sequerentur, heredium appellarunt*». <Llamaron *heredium* a la hectárea que (se decía) por primera vez repartió Rómulo entre todos los varones, de modo que perteneciera también a sus herederos.> Lo mismo en Dionisio. Se dice que Numa y Servio Tulio efectuaron repartos semejantes; éste <fue> el comienzo de la propiedad privada absoluta, presupone una vida sedentaria, etc. No sólo era adjudicada, sino también transferida por el gobierno, forma muy distinta del derecho de poseer tierras procedente de un acto individual ... Estas tierras, tomadas de las que

tenía en común el pueblo romano. Desde el comienzo de la civilización las gentes, curias y tribus tenían ciertas tierras en común, además de las asignaciones individuales.

Mommsen dice luego: «En los tiempos más antiguos el territorio romano se dividía en una serie de distritos por clanes [¡seguro que la palabra empleada por Mommsen es linajes!], que luego sirvieron de base cuando se formaron los primeros distritos rurales (tribus rusticae) ... Estos nombres [de los distritos], a diferencia de lo que pasó con los que se añadieron en un período posterior, que se tomaban de localidades, se formaron sin excepción de nombres de linajes como Camilii, Galerii, Lemonii, Polii, Pupinii, Voltinii, Aemilii, Cornelii, Fabii, Horatii, Menenii, Papirii, Romilii, Sergii, Voturii.» Cada gens tenía un distrito independiente y se localizaba por él —incluso en la misma Roma las gentes estaban asentadas en zonas separadas—.

Mommsen dice además:

«Así como cada hogar tenía su parte de tierra, también la comunidad de clan [ésta no es la palabra de Mommsen] o pueblo, tenía tierras del clan vinculadas a él, que ... en un período relativamente tardío seguían siendo llevadas por analogía [!] con las tierras familiares, o sea por el sistema de / posesiones comunes ... De todos modos estos clanes no se consideraron desde el principio como sociedades independientes, sino como partes integrantes de una comunidad política (civitas populi). Esta se presenta primero como el conjunto de un cierto número de poblados clánicos con igual origen, lengua y usos, obligados a guardar entre ellos una ley y ayuda legal por daños, y a unir su acción ofensiva y defensivamente»²⁷. Mommsen piensa que las tribus latinas anteriores a la fundación de Roma poseen las tierras por hogares, gentes y tribus, presenta la serie ascendente de las organizaciones sociales en las tribus, <que muestra> un completo paralelismo con los iroqueses: gens, tribu, confederación. No se menciona la fraternidad. El hogar referido difícilmente pudo haber sido una familia sola, probablemente se componía de familias emparentadas, que ocupaban una vivienda en común y practicaban el comunismo en la vida del hogar.

sobre 6). El primer rasgo del gentilismo —la dependencia de los gentilicios entre sí para defensa de sus derechos personales— es el primero en desaparecer, una vez que cada ciudadano se dirige en busca de protección al Derecho y al Estado; en el período histórico ya sólo aparece entre los romanos en forma de restos.

Aproximadamente el 432 a. C. Apio Claudio fue encarcelado. Pero Livio, VI, 20: «Appio Claudio in vinculo ducto, Caium Claudium inimicum Claudiamque omnem gentem sordidatum fuisse». <Cuando Apio Claudio fue encarcelado, Cayo Claudio, su enemigo, y toda la gens Claudia se pusieron de luto.> Durante la 2.ª guerra púnica, refiere Niebuhr, las gentes se unieron para rescatar a sus miembros que habían caído prisioneros; el senado se lo prohibió; según el mismo Niebuhr la gens <estaba> obligada a ayudar a los gentilicios necesitados; para ello se basa en Dionisio, II, 10: «ἔδει τοὺς πελάτας τῶν ἀναλωμάτων ὡς τοὺς γενεὶ προσήκοντας μετέχειν.» < A los clientes correspondía ... cargar también ellos con los gastos como si fueran de la gens.>

sobre 7). Al fin llegó a ser imposible a las personas trazar su descendencia hasta el fundador. Niebuhr (basándose en esta <[>estúpida<] razón) niega la existencia de todo parentesco en la gens, puesto que no podían demostrar su vinculación con un antepasado común; por consiguiente la gens <sería> una organización puramente ficticia. ...

Después que la descendencia cambió de la línea femenina a la masculina, los nombres de las gentes, probablemente tomados de animales, fueron sustituidos por nom-

bres personales. Algún individuo famoso en la tradición legendaria de la gens se convirtió en su antepasado epónimo y no es improbable que esta persona <fuera> a su vez reemplazada por otra en el transcurso de largos períodos de tiempo. Cuando una gens se dividía a consecuencia de una separación local, una de las partes podía adoptar un nombre nuevo; este cambio de nombre no alteraría el parentesco sobre el cual descansaba la gens ... Sólo había un medio de alterar la descendencia gentilicia: por adopción. Esta no <fue> frecuente ... En una gens iroquesa de 500 personas —estando la gens unida a un sistema de consanguinidad que reduce todos los consanguíneos a un pequeño número de categorías y reteniendo a sus descendientes indefinidamente en su seno— todos sus miembros están emparentados entre sí y cada cual conoce o puede averiguar su parentesco con el otro; de este modo el hecho del parentesco se hallaba constantemente presente en la gens arcaica. Con el matrimonio monógamo apareció un sistema totalmente diferente de consanguinidad, en el que no tardaron en desaparecer los parentescos colaterales. Este <era> el sistema de las tribus griegas y latinas en los comienzos del período histórico.

Grote, *History of Greece*, III, 33,36, cuenta: Clístenes de Argos cambió los nombres de las 3 tribus dorias de Sición, el uno en hyatae (singular: jabalí), el otro en oneatae (burro), el 3.º en choereatae (cochinillo); estaban pensados como insulto contra los sicionios, pero se mantuvieron mientras vivió y 60 años después. «La idea de estos nombres de animales ¿fue tomada de la tradición?»²⁸

Una vez que empezó la decadencia de la organización gentilicia, dejaron de formarse nuevas gentes por el proceso de segmentación; algunas de las existentes se extinguieron. Esto tendió a acrecentar la importancia de la descendencia gentilicia como linaje. En tiempos del imperio se establecían constantemente en Roma nuevas familias de otros países que adoptaban nombres gentilicios para lograr ventajas sociales. El emperador Claudio, 40-54 d. C., prohibió / a los extranjeros adoptar nombres romanos, sobre todo de antiguos linajes. Suetonio, *Vita Claudii*, cap. 25, dice: «Peregrinae conditionis homines vetuit usurpare Romana nomina, dumtaxat gentilicia.» <Prohibió a los extranjeros usurpar nombres romanos, sobre todo gentilicios.> Las familias romanas que pertenecían a las gentes históricas tenían en el mayor aprecio sus linajes, tanto bajo el imperio como antes, durante la república.

sobre 8). Tanto bajo la república como bajo el imperio se practicó la adopción en la familia, que incorporaba la persona adoptada a la gens de la familia; esto <se hallaba> rodeado de formalidades que lo hacían difícil. Quien no tuviese hijos ni pudiese ya tenerlos dada su edad, tenía el derecho a adoptar un hijo con el consentimiento de los pontífices y de los comitia curiata. Cicerón, *Pro Domo*, cap. 13. Las cautelas que aún había en tiempos de Cicerón muestran que antes las restricciones eran mayores y los casos más raros.

sobre 9). Carecemos de información directa sobre el desempeño del cargo de jefe —princeps— entre los romanos; con anterioridad a la institución de la civitas cada gens tenía un jefe, probablemente varios; probablemente sin sucesión hereditaria entre las tribus latinas, pues el principio electivo predomina <aun> después, o sea entre los reges y en la República; el propio rex, el cargo más alto, era electivo; el cargo de senador, electivo o por nombramiento, lo mismo el de los cónsules y magistrados inferiores. El colegio de pontífices —instituido por Numa— al principio llenaba las vacantes por los mismos pontífices mediante elección. Livio —XXV, 5— habla de la elección de un pontifex maximus por los comitia hacia el año 212 a. C. La lex Domitia transfirió al pueblo el derecho de elegir los miem-

bros de los diversos colegios de pontífices y sacerdotes; Sila la modificó posteriormente. Por tanto, es una <[> necesidad <]> suponer —sin pruebas positivas— que el cargo de princeps —jefe de la gens— fuera «hereditario». Pero en lo que <había> derecho electivo —como el desempeño del cargo era vitalicio— también derecho a deponer.

Estos jefes de las gentes, o una selección de ellos, componían antes de la fundación de Roma el consejo de las tribus latinas. Mommsen: Todas estas «comarcas» (léase tribus) eran soberanas políticamente [asinus!] en los tiempos más antiguos, regidas por sus soberanos [Mommsen, inventor de soberanos; léase jefe de la tribu] con la asistencia del consejo de los ancianos y de la asamblea de los guerreros.» —Era el consejo <[>, Sr. Mommsen, <]> y no el comandante militar <[>, el soberano según Mommsen, <]>, quien gobernaba—.

Niebuhr dice: «En todas las ciudades de las naciones civilizadas a orillas del Mediterráneo el senado fue una parte del Estado tan esencial e indispensable como la asamblea popular; era un cuerpo escogido de ciudadanos mayores; tal consejo —dice Aristóteles— existe siempre, ya sea aristocrático o democrático; incluso en las oligarquías, por pequeño que sea el número de los que toman parte en la soberanía, se nombra a algunos consejeros para preparar medidas públicas». El senado de la sociedad política fue el sucesor del consejo de jefes de la sociedad gentilicia. El senado de Rómulo, 100 ancianos en representación de las 100 gentes, era un cargo vitalicio, no hereditario, de donde se sigue que el cargo de jefe en esa época era electivo.

Hacia el 474 a. C. la gens Fabia propuso al senado emprender como gens la guerra contra Veyes. Aceptada su propuesta, cayeron en una emboscada. Livio, II, 50 —véase también Ovidio, *Fasti*, II, 193—: «Trecentos sex (el número de los que salieron) perisse satis convenit; unum prope puberem (impúber) aetate relictum stirpem genti Fabiae, dubiisque rebus populi Romani saepe domi bellique vel maximum futurum auxilium.» <Trescientos seis (el número de los que salieron) parece que murieron; quedó de toda la gens Fabia un niño (impúber), que llegaría a ser muchas veces en momentos difíciles el mayor sostén del pueblo romano en los asuntos internos como en la guerra.>

El número de 300 indicaría un número igual de mujeres, que con los hijos de sus maridos daría un total de por lo menos 700 de la gens Fabia (no un único impúber). /

87 Parte II. Cap. XII. La curia, la tribu y el populus romanus

<[> Supuestos períodos hasta la constitución de la república: 1) Rómulo, 754-717 a. C. (1-37 Ab urbe condita). 2) Numa Pompilio, 717-679 a. C. (37-75 A. u.). 3) Tulo Hostilio, 679-640 a. C. (75-114 A. u.). 4) Anco Marcio, 640-618 a. C. (114-136 A. u.). 5) Tarquino Prisco, 618-578 a. C. (136-176 A. u.). 6) 578-534 a. C. (176-220 A. u.), Servio Tulio. 7) 534-509 a. C. (220-245 A. u.), Tarquino el Soberbio <]>.

Societas, basada en la gens; paralelamente la civitas, basada en el territorio y la propiedad; la segunda organización fue suplantando gradualmente a la primera en el curso de 200 años; el cambio se completó hasta cierto punto bajo Servio Tulio (578-534 a. C., 176-220 A. u.). Curia, análoga al griego fratría = 10 gentes; 10 curias = 1 tribu; bajo Servio Tulio el pueblo romano = 3 tribus, 10 curias, 300 gentes. Im-

porta un pepino si los reyes romanos <fueron> legendarios o no; lo mismo, si la legislación atribuida a alguno de ellos es legendaria o verdadera. Los acontecimientos del progreso humano se encarnan independientemente de los individuos en un registro material que ha cristalizado en instituciones, usos y costumbres, y se ha conservado en inventos y descubrimientos.

El ajuste numérico de las gentes, etc. procedió de una acción legislativa, no anterior a los tiempos de Rómulo para las 2 primeras tribus. La curia de los romanos, a diferencia de la fraternidad de los griegos e iroqueses, se convirtió en una organización dotada de un claro carácter gubernamental. Probablemente las gentes de una curia eran parientes entre sí, se proveían recíprocamente de mujeres por matrimonio cruzado. [Esto, conjetura.] La organización en fraternidades —aunque se menciona por primera vez en la historia de Roma en conexión con la legislación de Rómulo— <existía> desde tiempo inmemorial entre las tribus latinas.

Livio, I, 13: «Itaque, quam populum in curias triginta divideret (después de hacer la paz con los sabinos), nomina earum (de las sabinas raptadas) curiis impusuit.» <Así, al dividir (Rómulo) el pueblo en treinta curias (después de hacer la paz con los sabinos), puso a las curias los nombres de ellas (de las sabinas raptadas).>

Dionisio, *Antigüedades romanas*, 7: «φράτρα δὲ καὶ λόχος (tropa, partida) ἢ κούρια» <«fraternidad y lojos (tropa, partida) la curia»>; *ibidem* dice: «διηρηνητο δὲ καὶ εἰς δεκάδας αἱ φράτραι πρὸς αὐτοῦ, καὶ ἡγεμῶν ἐκάστην ἐκόσμηε δεκάδα, δεκουρίων κατὰ τὴν ἐπιχώριον γλῶτταν προσαγορευόμενος.» <las fraternidades se dividieron en décadas, cada una con su propio jefe, llamado decurión en la lengua del país.>

Plutarco, *Vita Romuli*, cap. 20: «Ἐκάστη δὲ φυλὴ δέκα φρατρίας εἶχεν λέγουσιν ἐπωνύμους εἶναι ἐκείνων τῶν γυναικῶν.» <Cada tribu constaba, pues, de diez fraternidades, que tenían sus epónimos de aquellas mujeres.>

Lo que Rómulo <hizo> fue ajustar el número de gentes de cada tribu, tarea que pudo realizar gracias a la afluencia de personas atraídas de otras tribus. Para los rames —primera tribu— tomó a gentes emparentadas en la misma curia, logró un ajuste numérico tomando arbitrariamente el exceso de gentes de una curia originaria para compensar los huecos de otra [también se da entre los pieles rojas]. Los tities, casi todos sabinos; los lúceres heterogéneos, formados más tarde por incorporaciones sucesivas y conquistas; contenían también gentes etruscas. En esta reconstrucción la gens se mantuvo pura, la curia se formó de modo que incluyese en algunos casos a gentes sin parentesco entre sí, saltando los límites de la fraternidad natural; también la tribu abarcó elementos extraños, que no pertenecían a ella por crecimiento meramente espontáneo. La tercera tribu —lúceres—, en gran parte creación artificial; su elemento etrusco hace suponer que su dialecto no era plenamente inteligible para los romanos.

Niebuhr fue el primero en mostrar que el pueblo era soberano, que los llamados reyes ejercían un poder delegado y que el senado se basaba en el principio de representación. Pero Niebuhr en desacuerdo con los hechos, cuando dice que las proporciones numéricas son la prueba irrefutable de que las gentes romanas no <tenían> más antigüedad que la constitución de Rómulo, que «las corporaciones fueron constituidas por un legislador en armonía con el resto de su esquema». Un legislador no podía fabricar una gens y una curia sólo a base de combinar gentes; podía imponer un aumento o disminución del número de gentes de una curia y el número de curias de una tribu.

El pasaje completo de Dionisio (de Halicarnaso), I, II, cap. 7, dice: «Después de dividir (Rómulo) a toda la multitud en tres grupos, designó jefe (ἡγεμόνα ἐπέστη-

σεν) al hombre más eminente en cada uno de los 3 grupos; luego dividió a su vez cada uno de los 3 grupos en 10, volvió a nombrar de entre sus jefes, iguales (ἴσοι <iguales> en rango), a los mejores; llamó tribus a los 3 grupos mayores; curias (κουρίας) a los más pequeños, como se siguen llamando todavía. La correspondencia griega sería para tribus = φυλή ο τρίττυς; la curia = φράτρα y λόχος (banda, partida); los hombres al mando de las tribus = φύλαρχοι y τριττύαρχοι, llamados tribunos por los romanos. [O sea que tribuno equivale literalmente al antiguo jefe de tribu.] / Los jefes de las curias = φρατρίαρχοι y λοχαγοί, que los romanos llaman curiones. Las fraternías fueron divididas a su vez en décadas, cada una con su jefe, llamada decurión en la lengua del país. Y cuando todos estuvieron divididos y agrupados en files y fraternías, dividió el país en 30 partes iguales, dio una a cada fraternía, apartó la tierra precisa para las ceremonias religiosas y los templos y dejó asimismo una parte de tierra para uso comunitario (καὶ τίνα τῷ κοινῷ γῆν καταλιπόν). Lo único que <hizo> Rómulo fue esta división de las personas y la tierra, igualdad general y absoluta».

Los miembros de la curia se llamaban curiales; elegían un sacerdote, el curión, el principal cargo de la fraternidad; cada curia tenía sus ritos sagrados, su sacellum como lugar de culto y su lugar de asamblea para tratar sus asuntos; junto al curión se elegía un sacerdote auxiliar, el flamen curialis, encargado directamente de los ritos; la asamblea del pueblo, comitia curiata, <era> el poder soberano en Roma, más que el senado del sistema gentilicio.

Jefes tribales: antes de Rómulo entre las tribus latinas —Dionisio II, 7— <eran> el cargo principal de la tribu, con funciones de magistrado —en la ciudad—, militares —en campaña— y religiosas —de administración de los sacra—. Dionisio, *loc. cit.* Indudablemente su cargo electivo, probablemente elegido por las curias reunidas en una asamblea general. Probablemente, el «jefe de la tribu» se llamaba «rex» antes de la fundación de Roma, lo mismo vale de la asamblea del senado —senex— y de la asamblea tribal —comitia, con-ire—. Tras la fusión de las 3 tribus romanas se perdió el carácter nacional de la tribu.

Los 30 curiones fueron organizados como un cuerpo en un colegio de sacerdotes, desempeñando uno de ellos el cargo de curio maximus, elegido en asamblea por las gentes. Además el colegio de los augures, que constaba según la ley Ogulnia (300 a. C.) de 9 miembros, incluido su jefe, el magister collegii; y el colegio de pontífices, 9 miembros por la misma ley, incluido el pontifex-maximus. El conjunto, como lo organizó Rómulo, se llamaba el populus romanus; no era más que una sociedad gentilicia; el rápido crecimiento de la población bajo Rómulo y sobre todo en el período entre él y Servio Tulio (754-534) impuso un cambio y además fundamental.

Livio, I, 8 dice que un «vetus consilium», un viejo truco de los fundadores de ciudades <consistió> en atraerse una multitud oscura y sencilla, y plantear luego una exigencia autóctona en nombre de su proge. Rómulo instaló así un asylum junto al Palatino e invitó a todas las personas de las tribus vecinas, etc. «Eo ex finitimis populis turba omnis sine discrimine, liber an servus esset, avida novarum rerum perfugit; idque primum ad coeptam magnitudinem roboris fuit.» <Allí huyó de los pueblos limítrofes toda una multitud sin distinción, libres y siervos, ávidos de una situación nueva; con esto la incipiente grandeza recibió su primer refuerzo.> También Plutarco, *Rómulo*, cap. 20, y Dionisio, II, 15, mencionan el asylum o lugar de refugio. Se ve que la población bárbara de Italia <había> crecido mucho, descontento entre ellos, falta de seguridad personal, existencia de esclavitud doméstica, temor a la vio-

lencia. Ataque de los sabinos por haberles robado las mujeres; tuvo por resultado un compromiso, latinos y sabinos se unieron en una sociedad, conservando cada división su propio jefe militar, los tities (sabinos) bajo Tito Tacio. Tulo Hostilio (679-640 a. C.) tomó la ciudad latina de Alba, trajo toda su población a Roma; supuestamente ocuparon el monte Celio. Dice Livio, I, 30, que con esto se duplicó el número de habitantes. 640-618: Anco Marcio tomó la ciudad latina de Politorio, trasladó toda su gente a Roma y, según se dice, les cedió el monte Aventino con algunos privilegios. Poco después los habitantes de Tellini y Ficana fueron sojuzgados y trasladados a Roma y también ocuparon el monte Aventino —Livio I, 35—. Las gentes traídas a Roma siguieron estando localmente aparte según la usanza universal de las gentes en el estadio medio y superior de la barbarie, en cuanto las tribus comenzaron a reunirse dentro de fortalezas y ciudades amuralladas. —En las casas de los pueblos de Nuevo México todos los ocupantes de una casa pertenecían a la misma tribu y en algunos casos una sola vivienda común contenía una tribu. En Tlaxcala 4 barrios ocupados por 4 linajes, probablemente fratrias, etc.—. La mayor parte de estas incorporaciones <se hallaban> unidas en la 3.ª tribu, los lúceres, que no estuvo completa hasta Tarquino Prisco (618-578) con la incorporación de algunas nuevas gentes etruscas.

89 El aumento de las tribus romanas <se realizó> por imposición legislativa no enteramente exenta de elementos extraños; de ahí el nombre de tribus, 1/3 del pueblo; el latín debe haber tenido un término equivalente a *file*, desapareció; muestra elementos heterogéneos en las tribus romanas, mientras que la *file* griega <era> pura. / El senado de Rómulo con funciones semejantes a las del antiguo consejo de jefes. Cada gens —dice Niebuhr— enviaba su decurión, o concejal que le representaba en el senado. Por tanto, cuerpo representativo y electivo, siguió siendo electivo o selectivo hasta el imperio. El cargo de los senadores, vitalicio, única duración del cargo entonces conocida [como el *farmer* anglosajón al menos de por vida]. Livio, I, 8, dice: «Centum creat (Rómulo) senatores: sive quia is numerus satis erat <(Rómulo) crea cien senadores, bien porque ese número bastaba> [el mozo olvida que entonces sólo había 100 gentes, que constituían la tribu de los ramnes]; sive quia soli centum erant, qui creari Patres possent <bien porque sólo había cien que pudiesen ser elegidos padres> [esto es el colmo del pragmatismo delirante]. Patres certe ab honore <Se les llamó padres sin duda por su cargo> [pater, por jefe de la gens] patricii que progenies eorum appellati» <y patricios a sus descendientes.> Cicerón, *De Republica*, II, 8: «Principes, qui appellati sunt propter caritatem, patres.» <Jefes a los que se llama padres por el amor que se les tiene.> La distinción de patricios conferida a perpetuidad a sus hijos y descendientes directos implantó de golpe en el centro del sistema social romano una aristocracia de clase, que arraigó profundamente en él; este elemento aristocrático se implantó ahora por primera vez en el gentilismo. Después de la unión con los sabinos el senado aumentó su número a 200 con la incorporación de 100 de la tribu de los tities —Dionisio, II, 47—, y cuando los lúceres llegaron a contar 100 gentes en tiempo de los patricios, Tarquino Prisco añadió un 3.º ciento con las gentes de esta tribu.

Livio, I, 35: «Nec minus regni sui firmandi, quam augendae rei publicae memor centum in patres legit (Tarquino Prisco) qui deinde minorum gentium sunt appellati: factio haud dubia regis, cuius beneficio in curiam venerant.» <Pensando tanto en consolidar su reinado como en desarrollar la res pública, creó (Tarquino Prisco) 100 padres más, que luego se llamaron los de las gentes menores; partidarios sin duda del rey, por cuyo favor habían entrado a formar parte de la curia.> Algo distinto Cice-

rón, *De Republica*, II, 20: «Isque (Tarquino) ut de suo imperio legem tulit, principio duplicavit illum pristinum patrum numerum; <cuando (Tarquino) elevó a ley su dominación, comenzó por duplicar aquel antiguo número de padres> —lo que supone <según Schmitz> que los antiguos padres habían disminuido en número de 200 a 150; luego había que completar 50 a base de los ramnes y tities y añadir 100 nuevos de los lúceres— et antiquos patres maiorum gentium appellavit <y a los padres antiguos les llamó los de las gentes mayores> [lo mismo también entre los iroqueses, pero con el significado primitivo de que las gentes menores descendían de las mejores, por tanto de formación posterior] quos priores sententiam rogabat; a se adscitos, minorum» <cuyo parecer pedía el primero; menores llamó en cambio a los que él había añadido>.

El sentido de esta versión muestra que cada senador representaba a una gens; además, como cada gens tenía indudablemente su jefe principal —princeps— éste <era> elegido por la gens o bien la curia elegía de una vez a 10 de las 10 gentes. Esta <es> también en substancia la opinión de Niebuhr. Desde el establecimiento de la república (a partir del 509 a. C.) los censores llenaban las vacantes en el senado por elección, tarea que fue encomendada más tarde a los cónsules; los senadores se elegían generalmente entre los ex magistrados de grado superior.

Todas las medidas públicas procedían del senado, tanto las que podía realizar independientemente, como las que debía someter a la aprobación de la asamblea popular. Al senado incumbía el cuidado del bien público, la dirección de las relaciones exteriores, la imposición de contribuciones y las levás militares, el control general de los ingresos y gastos; así mismo tenía la última palabra en materia religiosa, si bien la administración de los asuntos religiosos correspondía a los diversos colegios.

La asamblea del pueblo —desconocida bajo esta forma en el estadio inferior y probablemente también en el estadio medio de la barbarie—, existió en el estadio superior en el ágora de las tribus griegas —su forma más desarrolladas en la ekklesia de los atenienses— y también en la asamblea de guerreros de las tribus latinas; alcanzó su forma más alta en los comitia curiata de los romanos. Estos se componían de los miembros adultos de las gentes, cada curia tenía un voto colectivo, la mayoría se establecía en cada una por separado, determinando en qué sentido se daría el voto —Livio, I, 43. Dionisio, II, 14; IV, 20, 84—. Sólo quienes formaban la asamblea de las gentes <podían> ser miembros del gobierno. Los plebeyos y los clientes, que ya constituían una clase numerosa, <estaban> excluidos, al no <haber> otra vinculación posible con el pueblo romano que la de gens y tribu. Los comitia no iniciaban medidas públicas ni enmendaban las que les fuesen sometidas; las aprobaban o rechazaban; todos los magistrados y altos funcionarios públicos, incluso el rex, los elegían los comitia previo nombramiento por el senado. Así <fue> elegido por los comitia curiata Numa Pompilio —Cicerón, *De Republica*, II, 11; Livio, I, 17—, Tulo Hostilio —Cicerón, *De Republica*, II, 17— y Anco Marcio —Cicerón, *De Republica*, II, 18; Livio, I, 32—. Con respecto a Tarquino Prisco, observa Livio, I, 35 que el populus le eligió rex por gran mayoría. Servio Tulio asumió el cargo después de confirmado en él por los comitia —Cicerón, *De República*, II, 21—. Por un decreto de esta asamblea se les confería el imperium a estas personas, lex curiata de imperio, sistema romano de conferir un cargo; hasta tanto el imperium no hubiese sido conferido de este modo, la persona elegida no podía entrar en posesión de él. Los comitia curiata, en recurso de apelación, tenían la última decisión en casos criminales que implicaban la vida de un ciudadano romano. El cargo de rex fue abolido por un movimiento popular. La asam-

blea no tenía facultades para convocarse a sí misma; se dice que lo hacía por iniciativa del rex, o en su ausencia del praefectus urbis; en la república la convocaban los consules o, en su ausencia el praetor; en todos los casos la persona convocante presidía las deliberaciones de los comicios. / El rex era general y sacerdote, pero sin funciones civiles.

Cuando se suprimió el rey, fue sustituido por dos cónsules, como los dos jefes de guerra de los iroqueses.

En su carácter de sumo sacerdote el rex consultaba los auspicios en el campo de batalla y en la ciudad en ocasiones importantes, también celebraba otros ritos religiosos. Cuando se abolió la dignidad regia, sus funciones sacerdotales se transfirieron a un cargo nuevo, el rex sacrorum o rex sacrificulus; entre los atenienses análogamente uno de los nueve arcontes, el arconte basileús, ejercía la supervisión general de los asuntos religiosos. Los romanos en estos 200 años —hasta Servio Tulio— habían sentido la necesidad de leyes escritas dictadas por ellos mismos para sustituir los usos y costumbres; además crearon una magistratura de la ciudad y un sistema militar completo que incluía la institución del orden ecuestre.

Entre los nuevos magistrados creados el más importante, el guardián de la ciudad —custos urbis—, era a la vez princeps senatus. Según Dionisio, II, 12, creado por Rómulo. Después del período de los decenviros (451-447) el cargo se convirtió en praefectus urbis, sus poderes se ampliaron y pasó a ser electivo por los nuevos comitia centuriata. [El census y los comitia centuriata <fueron> instaurados por Servio Tulio tras dividir a las personas de acuerdo con su propiedad... El intento de Coriolano movió a los tribunos a usurpar el derecho de llevar ante el tribunal del pueblo a ciertos patricios; por tanto los comitia tributa o <eran> simples asambleas de la plebe, o estaban organizadas de modo que la plebe predominase en ellas; esta institución dio a los tribunos su parte en la legislación, concediéndoles la facultad de proponer leyes ante el común.]

Bajo la república los cónsules y, en su ausencia, el pretor tenían facultades para convocar el senado y también para convocar los comitia. Más adelante el cargo de pretor —praetor urbanus—; absorbió las funciones del antiguo cargo de praefectus urbis. El pretor romano <era> un magistrado judicial, prototipo del juez moderno. A la muerte de Rómulo la sociedad aún <era> gentilicia.

Parte II. Cap. XIII. La institución de la sociedad política romana

<[> 578 o <]> 576 <[> -533 <]> a. C. Servio Tulio. Desde Rómulo la sociedad romana dividida en patricios, que constituían el populus, y plebeyos, la plebs; ambos personalmente libres y ambos formaban en las filas del ejército; pero los plebeyos no pertenecían a la sociedad gentilicia, fuera del gobierno. Según Niebuhr la existencia de la plebe como parte reconocidamente libre y muy numerosa de la población se puede demostrar hasta el reinado de Anco Marcio [640-618]. La plebe <estaba> excluida de los cargos, comitia curiata, ritos religiosos de las gentes [del matrimonio con éstas]. En tiempos de Servio la plebe casi tan numerosa como el populus; sujetos al servicio militar y poseyendo familias y propiedad. La constitución de la organización gentilicia les excluía; por tanto ésta tenía que saltar.

Origen de la plebe, es decir de personas que no eran miembros de una gens, cu-

ria, tribu organizada. Aventureros de las tribus vecinas que se congregaban en la nueva ciudad, prisioneros de guerra a quienes se devolvía la libertad, individuos desarraigados mezclados con las gentes trasplantadas a Roma, formarían rápidamente esta clase; además puede haber sucedido muy bien que al llegar al número de 100 gentes de cada tribu, quedaran excluidos los fragmentos de gentes y las gentes que no alcanzasen el número prescrito de personas. El epíteto de los lúceres, «padres de las gentes menores», muestra la resistencia de las gentes antiguas a reconocer su entera igualdad. Cuando la 3.ª tribu alcanzó el número prescrito de gentes, se cerró el último camino de acceso, después de lo cual la clase plebeya aumentó con rapidez. Niebuhr niega que los clientes <formaran> parte de la clase plebeya.

Dionisio, II, 8, y Plutarco, *Vita Romuli*, XIII, 16, atribuyen a Rómulo la institución [!] de la relación entre patrono y cliente; lo mismo Suetonio, *Tiberio*, cap. 1 [¡Por favor todo lo que dicen estos tres no demuestra nada!] [La afirmación de Morgan de que los clientes <formaban> parte desde el principio de la clase plebeya <es> falsa, Niebuhr tiene razón.]

Niebuhr y otros sostienen que el pueblo entero eran patricios... Según Dionisio, II, 8 —cf. Plutarco, *Vita Romuli*, XIII <,16>— la clase patricia fue instituida con anterioridad a la formación del senado; compuesta exclusivamente por personas distinguidas por su valentía, nacimiento [!] y riqueza. Junto a ella quedaba empero aún una amplia clase en las diversas gentes, que no <eran> patricios.

Cicerón, *De Republica*, II, 12: «Quum ille Romuli Senatus, qui constabat ex optimatibus, quibus ipse rex tantum tribuisset, ut eos patres vellet nominari, patriciosque eorum liberos, tentavit, etc.» <Cuando aquel senado romano, que constaba de los mejores, a quienes el rey estimara tanto que quiso llamarles patres y patricios a sus hijos, intentó, etc.> / Livio, I, 8: «Patres certo ab honore, patriciique progenies eorum appellati.» <Se les llamó patres ciertamente por su dignidad, y patricios a sus descendientes.>

La formación de los senadores a partir de los jefes de la gens sólo sirve para deducir que los jefes de familia <eran> elegidos; y el que sólo una entre las muchas familias de la gens tuviera su jefe en el senado demuestra únicamente que estos tipos <eran> padres y sólo su descendencia patricios; pero no todos los miembros de todas las gentes, o sea todo el populus (por oposición a la plebe) como opina Niebuhr. Bajo los reyes y la república el gobierno creó patricios individualmente.

Veleyo Patérculo, I, 8: «Hic centum homines electos appellatosque Patres instar habuit consilii publici. Hanc originem nomen Patriciorum habet». <Tuvo a estos cien hombres elegidos y llamados patres a modo de consejo público. El nombre de patricios tiene este origen.>

No había gentes patricias y gentes plebeyas [notabene, más adelante, cuando se abolió la sociedad gentilicia], en la misma gens unas familias podían ser patricias y otras plebeyas. Todos los miembros <varones> adultos de la gens Fabia, 306, eran patricios; podían trazar su descendencia de senadores, o bien a partir de algún acto público que elevó a sus predecesores al patriciado. Antes de Servio Tulio los romanos divididos en populus y plebe; después, sobre todo tras la legislación Licinia, 367 a. C., que hizo accesibles a cualquier ciudadano todas las dignidades del Estado, todos los ciudadanos libres romanos <se dividieron> en dos clases: la aristocracia y el común; la primera se componía de los senadores y sus descendientes, juntamente con aquellos que <habían> desempeñado uno de los tres cargos curules —cónsul, pretor, edil curul— y sus descendientes; el común, sólo los cives romanos todos; la or-

ganización gentilicia se deshacía y la antigua división ya <era> insostenible. Personas que en el primer período <habían> pertenecido al *populus*, pertenecían en el 2.º a la aristocracia sin ser patricios. Los Claudios y los Marcelos, dos familias de la gens Claudia: los primeros, patricios (podían trazar su descendencia de Apio Claudio); los segundos, plebeyos.

La clase patricia, numerosa; cada nuevo senador elegido para cubrir una vacante confería el rango patricio a su descendencia; de vez en cuando otros eran elevados a patricios por un acto del Estado —Livio, IV, 4—.

Quedó una sombra de la antigua distinción entre *populus* y *plebs*: «A plebe consensu populi consulibus negotium mandatur» <La plebe con el asentimiento del *populus* encarga el asunto a los cónsules.> —Livio, IV, 51—. Numa (717-679 a. C.), el sucesor de Rómulo, trató de cruzar las gentes dividiendo el pueblo en clases —como Tesco—, unas ocho en número, de acuerdo con su artes y oficios.

Plutarco, *Numa*, cap. 17: <[> «Numa pensó entonces que también cuerpos originariamente incompatibles y reacios se pueden unir pisándolos y machacándolos, pues las partes pequeñas son más fáciles de unir. Así que decidió entonces dividir el conjunto de la multitud en varias partes y dividiendo, por así decirlo, aquella gran división en otras menores, producir nuevas diversidades que, precisamente así, la superasen. <]> De modo que dividió al pueblo según sus oficios en flautistas (αὐλητῶν), orfebres (χρυσσοχόων), carpinteros (τεκτόνων), tintoreros (βαφέων), zapateros (σκυτοτόμων), curtidores (σκυτοδεψῶν), herreros (χαλκείων) y alfareros (κεραμέων). <[> Los demás oficios los juntó, formando con ellos un gremio. Mediante los lugares comunes, reuniones y festividades religiosas que ordenó como obligación para cada gremio, consiguió que en la ciudad se borrara por completo la distinción entre sabinos y romanos, entre ciudadanos de Tacio y ciudadanos de Rómulo, de modo que esta división operó la unificación y fusión de todos con todos». <]> Pero como estas clases no <se hallaban> dotadas de los poderes que ejercían las gentes, la medida fracasó. [Pero según la exposición de Plutarco se trata de «ciudadanos de Rómulo» (latinos) y ciudadanos de Tacio (sabinos); ¡según esto las gentes constarían sobre todo de artesanos! Al menos las de la ciudad.]

El período de Servio Tulio, 576-535 a. C., sigue inmediatamente al de Solón, 596 a. C. y precede al de Clístenes, 509 a. C. Su constitución, modelada sobre la de Solón; estaba en vigor cuando se estableció la república, 509 a. C. Los cambios principales que, dejando de lado a las gentes, inauguraron la sociedad política, fueron: 1) nuevas clases, constituidas según la riqueza de cada uno; 2) comitia centuriata, nueva asamblea popular en sustitución de los comitia curiata, asamblea de las gentes; 3) creación de los cuatro barrios de la ciudad, perfectamente delimitados y nombrados como zonas territoriales, cuyos habitantes tenían que empadronar sus nombres y registrar su propiedad.

92 Servio dividió el pueblo entero en cinco clases según el valor de su propiedad, con el efecto de concentrar en una clase los miembros más ricos de todas las gentes. La propiedad requerida para la 1.ª clase era / 100 000 ases; para la 2.ª, 75 000; para la 3.ª, 50 000; para la 4.ª, 25 000; para la 5.ª, 11 000 ases —Livio, I, 43—²⁹. Dionisio añade la 6.ª clase, formado por una centuria con un voto; compuesta de los que carecían de propiedad, o tenían menos de lo requerido para la admisión en la 5.ª clase, no pagaban impuestos ni servían en la guerra —Dionisio, IV, 20; algunas diferencias entre Dionisio y Livio—³⁰. Cada clase la subdividió en centurias, <fijando> su número arbitrariamente sin considerar el número de personas en cada clase, con un voto en

los comitia por centuria. Así la 1.ª clase constaba de 80 centurias, tenía 80 votos en los comitia centuriata; la 2.ª clase, 20 centurias, a las que se agregaron dos artesanos, con 22 votos; la 3.ª clase, 20 centurias con 20 votos; la 4.ª clase, 20, más dos centurias de cornetas y trompetas, 22 votos; 5.ª clase, de 30 centurias con 30 votos. Además los caballeros, con 18 centurias y otros tantos votos. De este modo el gobierno, en cuanto podía influir en él la asamblea popular, los comitia centuriata, <estaba> en manos de la 1.ª clase, y de los equites; sumaban 98 votos, la mayoría del total. Las centurias de todas las clases se dividían en seniores, de más de 55 años, encargados como soldados de la tarea de defender la ciudad, y juniors, de 17 a 54 años inclusive, encargados de las empresas militares exteriores —Dionisio, IV, 16—. Cada centuria, cuando se reunía en los comitia centuriata, decidía por separado su voto; al votar en cualquier cuestión pública, se llamaba primero a los equites, luego a la 1.ª clase. Si su voto coincidía, la cuestión quedaba decidida y no se llamaba a votar a las demás centurias; si estaban en desacuerdo, se llamaba a la 2.ª clase, y así sucesivamente. Las facultades de los comitia curiata, algo ampliadas, transferidas a los comitia centuriata; elegían todos los cargos y magistrados a nombramiento del senado; aprobaban o rechazaban las leyes propuestas por éste; derogaban las leyes vigentes a propuesta del senado, si así lo disponían; declaraban la guerra a su propuesta, pero el senado concertaba la paz sin consultarlos. Apelación a los comitia centuriata en todos los casos que implicaban la pena capital; carecían (los comitia centuriata) de control sobre las finanzas. La propiedad, no la mayoría, controlaba el gobierno. Las reuniones de los comitia se celebraban anualmente en el Campo de Marte para la elección de magistrados y funcionarios, y en otras ocasiones, cuando <era> preciso. El pueblo se reunía por centurias y clases al mando de sus jefes, organizado como un ejército —exercitus—; las centurias y clases servían para la organización civil y militar. A la primera revista, bajo Servio Tulio, <se presentaron> 80 000 en armas en el Campo de Marte, cada hombre con su centuria, cada centuria con su clase, cada clase por separado —Livio, I, 44; Dionisio, IV, 22, fija el número en 84 700—.

Ahora todo miembro de una centuria, *civis romanus*; éste, el resultado principal.

Según Cicerón, *De Republica*, II, 22, Servio Tulio escogió a los equites de entre la masa común del pueblo —se buscó los más ricos— y se dividió el resto en cinco clases.

Las clases según la propiedad sirvieron para el útil fin de deshacer las gentes, convertidas ya en corporaciones cerradas que excluían a la masa de la población. Las 5 clases se mantuvieron con ligeras modificaciones en el sistema de sufragio hasta el fin de la república. Se atribuye también a Servio Tulio la institución de los comitia tributa, una asamblea separada de cada tribu local o barrio, cuyas principales obligaciones se referían a la fijación y recaudación de los impuestos y a la leva de contingentes de tropas. Más adelante esta asamblea eligió a los tribunos del pueblo.

Una de las primeras medidas de Servio, el censo: «*Censum enim instituit, rem saluberrimam tanto futuro imperio; ex quo belli pacisque munia non viritim ... sed pro habitu pecuniarum fierent*» <En efecto instituyó el censo, tan provechoso para el futuro imperio, de modo que las cargas de la guerra y la paz no se repartiesen por igual entre los individuos ... sino de acuerdo con su fortuna personal.>³¹ —Livio, I, 42—. Todos tenían que empadronarse en el barrio donde vivían, acompañando a la vez una declaración de su propiedad; se hacía en presencia del censor; las listas, una vez completas, constituían la base para la formación de las clases. A la vez creó los 4 barrios de la ciudad. Circunscrito con límites y con sus respectivos nombres; este barrio ro-

mano <era> una zona geográfica con un registro de ciudadanos junto con sus bienes, una organización local, un tribuno y otros cargos electivos así como una asamblea —pero a diferencia del demo ático no <era> a la vez un cuerpo político con autogobierno propio, con funcionarios, judicatura y sacerdocio propios. /Este barrio romano, copia más reciente de la naucraria ateniense, en la que además probablemente se inspiró. Dionisio IV, 14, refiere que, después que Servio Tulio hubo encerrado las 7 colinas en una muralla, dividió la ciudad en 4 partes: 1) Palatina; 2) Suburra; 3) Collina; 4) Esquilina —antes la ciudad se había compuesto de 3 partes—, de modo que en adelante se atuvieran a ellas (las nuevas partes): en vez de a las φυλὰς τὰς γενεϊκὰς <tribus de parentesco> a las φυλὰς τὰς τοπικὰς <tribus locales>; designó comandantes para cada tribu, filarcas o comarcas, a quienes encargó que tomaran nota de la casa que habitaba cada cual. Según Mommsen cada uno de estos 4 distritos de leva debía suministrar no sólo la 4.ª parte del ejército total sino de cada una de sus subdivisiones militares, y cada centuria contaba con un contingente igual de conscriptos de cada zona, de modo que se fundiesen todas las diferencias de carácter gentilicio y local en una comunidad y bajo el influjo del espíritu militar se uniesen en un pueblo metecos y ciudadanos³².

También las inmediaciones bajo el gobierno de Roma se organizaron en tribus rústicas, 26 según unos, 31 según otros, 30 con las 4 tribus de la ciudad en un caso, 35 en el otro. Estos distritos no llegaron a ser integrales en el sentido de participar en la administración del gobierno.

La municipalidad absorbente de Roma ocupó el centro del Estado.

Tras establecerse el nuevo sistema político siguieron existiendo aún los comitia curiata [aparte de que ciertos sacerdotes iniciaran la porquería religiosa de la curia], conferían el imperium a todos los altos magistrados, con el tiempo llegó a ser cuestión de mera forma. Después de la 1.ª guerra púnica perdieron toda importancia y cayeron pronto en el olvido; lo mismo las curias, ambos más bien superados que abolidos. Las gentes subsistieron hasta muy avanzado el imperio como genealogía y linaje.

El elemento de la propiedad, que ha dominado la sociedad en gran parte durante el período relativamente breve de la civilización, dio al género humano el despotismo, el imperialismo, la monarquía, las clases privilegiadas y, finalmente, la democracia representativa.

Parte II. Cap. XIV. Cambio de descendencia de la línea femenina a la masculina

1) Descendencia femenina: antepasado femenino y sus hijos (hijos e hijas); hijos de sus hijas y de sus descendientes femeninos a través de mujeres, a perpetuidad. —Quedaban excluidos los hijos de sus hijos varones y de sus descendientes varones a través de varones—. Así se formó la gens arcaica.

2) Descendencia por línea masculina: la gens consiste en un presunto antepasado varón y sus hijos, junto con los hijos de sus hijos varones y de sus descendientes varones a través de varones, a perpetuidad.

Al cambiar de 1) a 2), todos los miembros actuales de la gens siguieron siendo miembros de ella, sólo que en el futuro todos los hijos cuyos padres pertenecían a la gens serían los únicos en seguir dentro de ella y llevar el nombre gentilicio, mientras

que los hijos de los miembros femeninos deberían ser excluidos. Esto no rompería ni cambiaría el parentesco o las relaciones entre los gentilicios existentes; pero desde entonces seguirían en la gens los hijos excluidos hasta entonces y se excluiría a los que hasta entonces seguían en ella.

Mientras la descendencia <siguió> la línea femenina: 1) prohibido el matrimonio dentro de la gens; por tanto, los hijos en otra gens que la de su presunto padre. 2) La propiedad y el cargo de jefe hereditarios en la gens, lo que excluía a los hijos de la herencia de la propiedad o de la sucesión en el cargo de su presunto padre. Cuando la condición social cambió [debido principalmente al desarrollo de la propiedad privada y la monogamia], de modo que estas exclusiones fueron vistas como una «injusticia», se realizó el cambio en la descendencia. (Propiedad privada de ganado mayor y menor y después que la labranza había llevado a la posesión privada de casas y campos). Con una acumulación en masa de propiedad, que tomaba formas permanentes y en proporción creciente era detentada por propietarios individuales, indudablemente la descendencia por línea femenina [debido a la herencia] <estaba llamada> a desaparecer. El cambio a la descendencia por línea masculina dejaría la herencia dentro de la gens como hasta entonces; pero pondría a los hijos en la gens de su padre y a la cabeza de sus parientes agnaticos.

Probablemente, una vez que la descendencia cambió a la línea masculina o incluso antes, se prescindió de los nombres animales de las gentes reemplazándolos por nombres personales. Tras esta sustitución el antepasado epónimo se convirtió en una figura recambiable.

Las gentes griegas más célebres realizaron el cambio de nombre; conservaron el nombre de la madre de su padre gentilicio y atribuyeron su nacimiento a la fecundación por algún dios determinado. Así a Eumolpo, el antepasado epónimo de los eumólpidas áticos, se le tenía por hijo de Neptuno y Quione. /440 a. C., Herodoto dice de los licios —de quienes cuenta que proceden de Creta y emigraron a Licia encabezados por Sarpedón—: «sus costumbres en parte cretenses, en parte carias.» «Los licios tienen una costumbre curiosa, en la que difieren de toda otra nación del mundo. Preguntadle a un licio quién es y os responderá dando su nombre propio, el de su madre y así sucesivamente por línea femenina. Por otra parte, si una mujer libre se casa con un esclavo, sus hijos serán ciudadanos libres; pero si un hombre libre se casa con una mujer extranjera o vive con una concubina, aun cuando sea el primer personaje del Estado, sus hijos perderán todo derecho a la ciudadanía».

Cfr. ahora: Si un iroqués seneca se casa con una extranjera, sus hijos son extranjeros; pero si una iroquesa seneca se casa con un extranjero o con un onondaga, sus hijos serán iroqueses de la tribu seneca y de la gens y fratría de su madre. La mujer confiere a sus hijos su nacionalidad y su gens, quienquiera que sea el padre de ellos.

Del pasaje de Herodoto se deduce que los licios <estaban> organizados en gentes (de tipo arcaico), por consiguiente con descendencia por línea femenina.

Los aborígenes de Creta (Candía) eran tribus pelasgas, semíticas y helénicas, que vivían separadas localmente. Minos, el hermano de Sarpedón, es considerado como el jefe de los pelasgos de Creta; los licios, completamente helenizados en tiempos de Herodoto, sobresalían entre los griegos asiáticos por su adelanto. El aislamiento de sus antepasados en la isla de Creta, antes de su migración a Licia en el período legendario, puede explicar el que hubieran conservado la descendencia femenina hasta esa período tardío.

Según Cramer, *Description of ancient Italy* <I, 153> —quien a su vez cita a Lan-

zi— los monumentos de los etruscos nos muestran que «admitían a sus esposas a sus fiestas y banquetes; describen su ascendencia y familia invariablemente por relación a la madre y no al padre. Estas mismas 2 costumbres las registró Herodoto de los licios y caucios del Asia Menor».

Curtius —*Griechische Geschichte*— comenta del siguiente modo la descendencia por línea femenina entre los licios, etruscos y cretenses: tiene su origen en las condiciones primitivas de la sociedad, cuando la monogamia aún no <se hallaba> lo suficientemente establecida como para determinar con precisión la descendencia por línea paterna. Por tanto ese uso se extiende mucho más allá del territorio licio; aún se sigue dando en la India; existió entre los antiguos egipcios, mencionado por Sanchoniátón (p. 16, Orell); entre los etruscos, cretenses, que llamaban a su patria tierra madre [actualmente todo el mundo sigue diciendo lengua materna, <aunque diga> patria; el lenguaje sigue perteneciendo a la madre.] El pasaje de Herodoto demuestra únicamente que los usos de descendencia por línea femenina se mantuvieron más tiempo entre los licios que en todos los otros pueblos emparentados con los griegos. ... A medida que la vida fue haciéndose más regulada, se abandonaron y la costumbre de dar a los hijos el nombre de sus padres se hizo general en Grecia. Cf. Bachofen, *Mutterrecht*, Stuttgart, 1861.

Bachofen —*Mutterrecht*— ha reunido y discutido las pruebas de derecho materno y matriarcado entre los licios, cretenses, atenienses, lemnios, egipcios, orcomenios, locrios, lesbios, así como entre varias naciones del Extremo Oriente. Pero ello presupone la gens en su forma arcaica; ésta daría a la gens de la madre su ascendiente en el hogar. La familia —probablemente ya en una forma sindiásmica— aún envuelta en los restos del sistema conyugal correspondiente a una época aún más primitiva. Semejante familia —compuesta de una pareja casada y sus hijos— compartía con familias emparentadas un hogar común, en el cual todas las madres con sus hijos <eran> de la misma gens, <mientras que> los presuntos padres de estos hijos <pertenecían> a otras genses.

Las tierras comunes y la labranza colectiva traerían consigo la vivienda colectiva y el comunismo en el modo de vida; el matriarcado exige para empezar a existir que <se haya> producido la descendencia por línea femenina. Las mujeres, protegidas por enormes viviendas, abastecidas por despensas comunes, apoyadas en el amplio predominio numérico de la propia gens. ... El cambio de la descendencia a la línea masculina con la familia monógama y la desaparición de la vivienda colectiva colocaron a la mujer y madre en medio de una sociedad puramente gentilicia en un hogar particular y la separaron de sus parientes gentilicios.

Bachofen <§ XIII, p. 31> dice de la ciudad cretense de Licto: esta ciudad era considerada como una colonia lacedemonia y también como emparentada con los atenienses; en ambos casos era así por el lado materno, pues sólo las madres eran de origen espartano. El parentesco con Atenas procede de las mujeres atenienses que se supone fueron sacadas con engaños del cabo Brauron por los pelagosos tirrenos. Como acertadamente advierte Morgan, con descendencia por línea masculina no se habría reparado en el linaje de las mujeres; en cambio con la descendencia por línea femenina los colonos trazaban sus genealogías / exclusivamente a través de las mujeres.

95 La monogamia entre los griegos, probablemente no antes del estadio superior de la barbarie. <[> El siguiente pasaje muestra el pragmatismo y auténtico escolasticismo germano con que el <]> mismo Bachofen enfoca el caso:

«En efecto, antes de Cécrops los hijos únicamente tenían madre y no padre; per-

tenecían sólo a una descendencia. Sin vinculación exclusiva con ningún hombre, la mujer sólo traía al mundo hijos espurios [!]. Cécrops [!] puso [!] fin a tal estado de cosas; volvió a reducir [!] la unión anárquica [!] de los sexos a la exclusividad del matrimonio, dio a los hijos un padre [!] y una madre [!] e hizo de ellos bilaterales en vez de unilaterales» [¡Les hizo unilaterales por la línea masculina de descendencia!]

Polibio, XII, extracto II: «Los mismos locrios (las 100 familias de locrios en Italia) me han asegurado que sus propias tradiciones están más de acuerdo con la versión de Aristóteles que con la del Timeo. Los argumentos que dan son los siguientes. ... Toda la nobleza de linaje deriva entre ellos de las mujeres y no de los hombres. Sólo son nobles los que derivan su origen de las 100 familias; estas familias eran nobles entre los locrios antes de su emigración; y ciertamente eran las mismas de entre las cuales <fueron> sorteadas las 100 vírgenes, como lo ordenara el oráculo, y enviadas a Troya.»

Probablemente el cargo de jefe de la gens se hallaba vinculado a la clase (nobleza) aquí mencionada, ennoblecía a la familia particular dentro de la gens en cuyo seno recayera; esto implica la descendencia por línea femenina tanto para las personas como para el cargo; el cargo de jefe, hereditario en la gens y electivo entre sus miembros masculinos en los tiempos arcaicos; con la descendencia por línea femenina pasa de hermano a hermano y de tío a sobrino (hijo de la hermana). Pero el cargo siempre pasaba por línea femenina, dependiendo la elegibilidad de la persona de la gens de la madre, que era quien le vinculaba con la gens y con el jefe difunto cuya vacante había que llenar. Cuando el cargo y rango se transmite a través de las mujeres, su explicación exige la descendencia por línea femenina.

En el período legendario de los griegos <había dos> hermanos de sangre, Salmoneo y Greteo, hijos de Eolo. El primero dio en matrimonio su hija Tiro al tío de ésta. Con descendencia por línea masculina Creteo y Tiro <habrían sido> de la misma gens, no habrían podido casarse; con descendencia por línea femenina, Tiro de la gens de su madre, no de su padre. Salmoneo, por tanto, de diferente gens que Creteo; el matrimonio, pues, corresponde a la costumbre gentilicia. No importa el carácter mítico de los personajes, la leyenda aplica correctamente las costumbres gentilicias; por tanto apunta que en la primitiva antigüedad (de los griegos) la descendencia seguía la línea femenina.

Después de la época de Solón un hermano podía casarse con su hermanastra en el caso de ser hijos de distintas madres, pero no si <habían> nacido de diferentes padres y la misma madre. Con descendencia por línea femenina, pertenecerían a diferentes gentes; pero por la línea masculina, que era la que entonces existía realmente, <pertenecerían> a la misma gens, su matrimonio por consiguiente prohibido. (Por consiguiente <se trata de una> supervivencia de la antigua práctica, que sobrevivió al cambio a la línea masculina de descendencia.) Cimón se casó con su hermanastra Elpínice, del mismo padre, pero de distintas madres. En el *Eubúlides* de Demóstenes dice Euxiteo: ἀδελφὴν γὰρ ὁ πάππος οὐμὸς ἔγημεν οὐχ ὁμομητρίαν (mi abuelo <se casó con su hermana> de otra madre). Cf. <sobre el> mismo <tema> *Eubúlides*, 24.

La descendencia por línea femenina presupone la gens para poder distinguir el linaje; era —sin que haga falta en absoluto más pruebas históricas, una vez descubierta como forma arcaica— el derecho primitivo de las gentes latinas, griegas y otras italo-grecas.

Suponiendo que en la época de Solón el número de atenienses registrados fuera de 60 000 y repartiéndolos proporcionalmente entre las 360 gentes áticas, el prome-

dio de personas por cada gens sería 160. La gens era una gran familia [digamos familia de sangre] de personas emparentadas, con ritos religiosos comunes, enterramiento común y en general tierras comunes. Prohibido el matrimonio dentro de ella. Con el cambio de la descendencia a la línea masculina, el desarrollo de la monogamia, la herencia exclusiva de los hijos y la aparición de herederas se preparó gradualmente el camino al matrimonio libre sin tener en cuenta la gens, con la sola prohibición de ciertos grados de parentesco próximo de sangre. Los matrimonios tienen su origen en el grupo, todos cuyos hombres y mujeres —a excepción de los niños— eran maridos y esposas comunes; sólo que <luego> maridos y mujeres fueron de distintas gentes; al final vino el matrimonio entre parejas singulares con cohabitación exclusiva [oficialmente]. /

- 96 El sistema turanio de parentesco —Asia, Africa, Australia, corresponde al ganowanio en América— tiene que haber sido el dominante en las tribus griegas y latinas del mismo período de desarrollo. Un rasgo característico de éstas: los hijos de hermanos son hermanos y hermanas entre sí, por tanto no pueden casarse entre ellos; los hijos de hermanas, el mismo parentesco, bajo la misma prohibición. [Si Bachofen considera anárquico este matrimonio punalúa, un hombre de ese período consideraría incestuosos la mayor parte de los matrimonios actuales entre primos próximos y remotos por parte de padre o de madre, que unen a hermanos de sangre.] Así se explica la leyenda de las Danaides, en que Esquilo basó sus *Suplicantes*.

Dánao y Egipto eran hermanos y descendientes de la Io argiva. De diferentes mujeres Dánao tuvo 50 hijas y Egipto 50 hijos; éstos trataron de casarse con aquéllas, cosa que era imposible en el sistema turanio por ser hermanos y hermanas. Si entonces la descendencia <hubiese seguido> la línea masculina, habrían pertenecido también a la misma gens, otro obstáculo para el matrimonio. Las 50 hijas de Dánao —Danaides— huyeron de Egipto a Argos para escapar a una unión contra la ley e incestuosa. Este suceso, profetizado a Io por Prometeo —Esquilo <Prometeo>, 853—.

En *Las suplicantes* de Esquilo las Danaides declaran a sus parientes los argivos —en Argos— que no fueron desterradas de Egipto, sino:

«Δίαν δὲ λιπούσαι χθόνα σύγχοτον Συρία φεύγομεν, οὔτιν' ἐφ' αἵματι δημηλασίαν ψήφω πόλεως γνωσθεῖσαι ἀλλ' αὐτογενεῖ φυξανορία γάμων Αἰγύπτου παίδων ἀσεβῆ ὀνοϊαζόμεναι».

No condenadas por un hecho de sangre (asesinato) mediante veredicto de destierro, sino por miedo a hombres, rechazando el matrimonio incestuoso y nefando con los hijos de Egipto. <[>El pasaje parece corrompido gramaticalmente. Véase Schütz, *Aeschylus*, tomo II, p. 378.

Σύγχοτον = conterminam, pues χότος (hortus, cursus) también = terminus. Así χότος αὐλῆς, ὁ τῆς αὐλῆς ὄρος: el límite del solar. Así Eurípides, *Andrómaca*, verso 17: «συγχορτα ναίω πεδία»: Vivo en campos (llanos) colindantes <[>³³.

Sólo después de escuchar el caso de las ikétides <suplicantes> decidieron los argivos en consejo concederles asilo, lo cual implica la existencia de la prohibición de tales matrimonios y la legitimidad de la resistencia contra ellos. Cuando se representó en Atenas esta tragedia, la ley ateniense permitía e incluso exigía el matrimonio sobre hijos de hermanos en el caso de herederas y huérfanos, si bien esta regla parece limitarse a esos casos excepcionales.

Parte II. Cap. XV. La gentes en otras tribus de la familia humana

La rama celta de la familia aria —salvo en la India— conservó la organización gentilicia más tiempo que cualquier otra. El clan escocés en los Highlands de Escocia: desafíos y venganzas de sangre, asentamiento por gentes, tenencia de tierras en común, fidelidad de los miembros del clan entre sí y a sus jefes. El sept irlandés (celta: comunidades de villeins en los estados franceses). Por otra parte el fis o frara en Albania; las comunidades de familias en Dalmacia y Croacia. El «ganas» sánscrito («gentes»).

Los germanos: cuando los romanos les descubrieron se hallaban en el estadio superior de la barbarie; difícilmente podían haber desarrollado ideas de gobierno más adelantadas que los romanos y griegos cuando entraron en la historia.

Tácito, *De Moribus Germanorum*, cap. 2: <[> ³⁴ «Celebrant carminibus antiquis (quod unum apud illos memoriae et annalium genus est), Tuistonem deum, terra editum, et filium Mannum originem gentes conditoresque. Manno tres filios adsignant, e quorum nominibus proximi Oceano: Ingenoves, medii: Herminones, ceteri: Istevones vocentur. Quidam autem, licentia vetustatis, plures deo ortos pluresque «gentis» appellationes, Marsos, Gambrivios, Suebos, Vandalios adfirmant, <...>. Ceterum Germaniae vocabulum recens et nuper additum; quoniam qui primi Rhenum transgressi Gallos expulerint ac nunc Tungri, tunc Germani (Wehrmann, guerreros) vocati sunt; ita «nationis» nomen, non gentie evaluisse paulatim, ut omnes primum a victore ob metum, mox <...> a se ipsis invento nomine Germani vocarentur.» <Con antiguos cantos, su única forma de tradición e historia, alaban al dios Tuisto, salido de la tierra, y a su hermano Manno, origen y fundador de las gentes. A Manno le atribuyen tres hijos, de quienes proceden los nombres de los próximos al mar, ingevones, los que se hallan más alejados de él, herminones, y los demás, istevones. Algunos, como aprovechando la licencia que concede la remota antigüedad, afirman que hubo más hijos del dios y más nombres de «gentes» (tribus): marsos, gambrivios, suevos, vándalos <...>. Por lo demás la palabra Germania es reciente y se añadió hace poco, pues sólo los primeros en pasar el Rin y expulsar a los galos, actualmente llamados tungros, se llamaban entonces germanos (Wehrmann, guerreros); y así fue convirtiéndose poco a poco en nombre de la «nación», no de la gente, de modo que el miedo les fue dando a todos el nombre del vencedor, para acabar llamándose a sí mismos con el nuevo nombre de germanos.> / (Natio tiene que ser aquí = confederación de tribus; cada tribu = gens subdividida en varias gentes. «Majorem Germaniae partem obtinent, propriis ad huc nationibus nominibusque discreti.» <Ocupan la mayor parte de Germania, divididos además en naciones y nombres separados.> —Tácito, *Germania*, cap. 38—. Las naciones son aquí varias tribus más estrechamente emparentadas o también tribus —como por ejemplo los iroqueses senecas, etc.—, en ningún caso gentes.)

Lipsius interpreta <así el pasaje>: qui transgressi primitus Rhenum sint <los primeros que pasaron al otro lado del Rin> son precisamente el pueblo que actualmente se llama tungro y entonces se llamaba germano. Este (el nombre de «germano») nombre particular de una sola natio fue pasando poco a poco a todas. El significado es al contrario: «Ita nationis nomen, non gentis evaluisse paulatim»: El nombre se fue extendiendo, no como propio de una gens (aquí designa a una gens ampliada = tribu) sino como nomen nationis, designando natio a todo el pueblo alemán, a todas las tribus juntas.

Acerca de que antiguos cantos <fueran> sus únicas tradiciones históricas («memoriae») y anales, los españoles encontraron lo mismo entre los indios pueblos. Eginardo, *Vita Caroli Magni*³⁵: «Barbara et antiquissima carmina quibus vetum regum actiones et bella canebantur, scripsit, memoriaeque mandavit» <Escribió e hizo accesibles a la posteridad canciones bárbaras y antiquísimas, en que se cantaban los actos y guerras de los antiguos reyes>.

Jornandes, *De Gothis* <ed. Mommsen, p. 28>: «In priscis eorum carminibus pae-ne storico ritu <...> colitur» <Sus antiguos cantos son un rito casi histórico de conmemoración>, etc.

Tácito, libro II, <88,> *Annales de Arminio*: «Caniturque adhuc barbaras apud gentes.» <Y aún se sigue cantando entre los bárbaros>.

Juliano en *Antióxico* llama estos cantos «ἄγρια μέλη (agrestia carmina <cantos ásperos>) παραπλήσια ταῖς κλάγγαις τῶν τραχὺ βοῶντων ορνίθων (similia clangoribus avium aspere clamantium <semejantes al ruido de aves gritando chillonamente>).

Tácito, *loc. cit.* (*Germania*), cap. 3, habla luego de sus cantos de guerra: «Sunt illis haec quoque carmina, quorum relatu <También tienen estas canciones, con cuya interpretación> (con cuyo delivery, el modo de gritarlas) <quem barditum vocant> accendunt animus» <que llaman barditum, inflaman los ánimos>. Barditus por baritus, del antiguo germánico bar, baren, elevar la voz. Tácito confunde el grito de batalla con el canto de batalla.

Tácito, *Germania*, cap. 5, da esta descripción: «Terra ... aut silvis horrida, aut paludibus foeda ... satis (ablativo de sat) ferax (fértil para la siembra), frugiferarum arborum impatiens; pecorum fecunda (abundante en animales) sed plerumque improcera (no grandes, pequeños): ne armentis (vacuno) quidem suus honor (la cornamenta), aut gloria frontis; numero gaudent (el número de cabezas con que cuentan), ea que solae et gratissimae opes sunt (son su única y la más estimada de todas las riquezas) ... possessione et usu (de los metales nobles) haud perinde afficiuntur. (Haud perinde: no como los romanos, no tanto como.) Est videre apud illos argentea vasa, legatis et principibus aerum muneri data, non in alia vilitate quam quae humo (tierra, barro, arcilla) finguntur, quamquam proximi (los que viven junto a las fronteras con Roma) ob usum commerciorum aurum et argentum in pretio habent, formasque quasdam nostrae pecuniae agnoscunt atque eligunt: interiores simplicius et antiquius permutatione mercium utuntur. Pecuniam probant veterem et diu notam, Serratos (de serra = sierra, por la forma de su canto) Bigatosque (de biga, por llevar la figura de un carro llevado por dos caballos). Argentum quoque magis quam aurum sequuntur, nulla affectione animi, sed quia numerus argenteorum (argentei numi, monedas de plata) facilius usui est promiscua ac vilia mercantibus» <Tierra ... o de bosques tenebrosos o de pantanos desolados ... fértil para la siembra, mala para frutales; abundantes en animales, pero casi siempre menores, ni siquiera el vacuno muestra unos cuernos, una testuz poderosos: es su número lo que les interesa, como su única y la más estimada de todas las riquezas ... no se interesan así por la posesión y disfrute de los metales nobles. Se puede ver entre ellos que vasos de plata regalados a sus embajadores y jefes no son tenidos en más que los de tierra, si bien los más cercanos a nosotros tienen estima del oro y la plata por su utilidad en las transacciones, y reconocen y prefieren ciertas formas de nuestro dinero: los del interior practican el procedimiento más simple y antiguo, el intercambio de mercancías. De nuestras monedas les gusta la antigua y conocida de tiempo atrás: los serratos y los bigatos. Tam-

bién prefieren la plata al oro, no porque aquélla les guste más, sino porque su valor la hace más cómoda de usar a quienes compran géneros varios y de poca monta.>

Tácito, *Germania*, cap. 7: «Reges (los jefes de las tribus) ex nobilitate (es decir, de la gens; es decir, de la familia más ilustre de una gens y de la gens más ilustre), duces (los jefes de guerra) ex virtute sumunt <los eligen por su valor> (como los iroqueses). Nec regibus infinita ac libera potestas; et duces exemplo potius quam imperio ... admiratione praesunt.» <No es que los reyes disfruten de un poder ilimitado y arbitrario; en cuanto al mando de los jefes de guerra, se basa en la estima de que disfrutaban ... más por su ejemplo que por el mando.>

Cap. 11: «De minoribus rebus principes consultant; de maioribus omnes, etc.» <En los asuntos menores deciden los jefes, en los mayores, todos, etc.> (Véase la continuación.)

Cap. 12: «Licent apud concilium accusare quoque et discrimen capitis intendere ... Eliguntur in iisdem conciliis et principes, qui iura per pagos (comarcas) visusque (pueblos) reddunt; centeni singulis ex plebe comites, consillium simul et auctoritas, adsunt.» <También se puede acusar ante el consejo, incluso en asuntos de vida o muerte. ... En los mismos consejos se eligen también los jefes que administran justicia por las comarcas y pueblos; cien consejeros del pueblo le asisten a cada uno de ellos con su consejo y autoridad.>

Cap. 20: «Sororum filii idem apud avunculum (tío) qui apud patrem honor. Quidam sanctiorem artioremq; hunc nexum sanguinis arbitrantur et in accipiendis obsidibus magis exigunt (prefieren los sobrinos a los hijos), tamquam et animum firmitus et domum latius teneant. Heredes tamen successoresque sui cuique liberi, et nullum testamentum. Si liberi non sunt, proximus gradus in possessione fratres, patru, avunculi.» <El tío tiene en tanto al hijo de una hermana suya como si fuera su padre. Algunos tienen este parentesco por más sagrado y próximo, prefiriéndolo incluso al tomar rehenes como más querido e importante para la casa. En cambio los herederos y sucesores son los hijos de cada uno, y no hay testamento. Donde no hay hijos, el siguiente parentesco que hereda son los hermanos, los tíos paternos, los tíos maternos.> /

César, *De bello Galico*, VI, cap. 22: «Agri culturae non student, maiorque pars eorum victus in lacte, caseo, carne consistit. Neque quisquam agri modum certum aut finis habet proprios: sed magistratus ac principes in annos singulos gentibus cognationibusque hominum, qui cum una coierunt, quantum et quo loco visum est agri attribuunt atque anno post alio transire cogunt. Eius rei multas adferunt causas: ne assidua consuetudine capti studium belli gerendi agri cultura commutent; ne latos finis parare studeant, potentioresque humiliores possessionibus expellant; ne accuratius ad frigora atque aestus vitandos aedificent; ne quae oriatur pecuniae cupiditas, qua ex re factiones dissensionesque nascuntur; ut animi aequitate plebem contineant, cum suas quisque opes cum potentissimis aequari videat» <No labran los campos y la mayor parte de ellos vive de leche, queso, carne. Nadie tiene tampoco una cantidad precisa y delimitada de tierra, sino que los magistrados y jefes adjudican cada año a las tribus y gentes reunidas cuantas tierras y allí donde parece, y les hacen mudarlas al año siguiente. Dan muchas razones para este hecho: que no cambien la afición a la guerra por la agricultura, absorbidos por una rutina estabilizada; que los más poderosos no expulsen de sus tierras a los más humildes para ampliar las propias posesiones; que no se pongan a construir con más cuidado para protegerse del frío y del calor; para que no surja el ansia de riquezas, y con ella facciones y disensiones; para mantener

satisfecho al pueblo, viendo cada uno que su riqueza es igual a la de los más poderosos.>

Op. cit., cap. 23: «Civitatibus maxima laus est quam latissime circum se vastatis finibus solitudines habere. Hoc proprium virtutis existimant, expulsos agris finitimos cedere neque quemquam prope audere consistere; simul hoc se fore tutiores arbitrantur, repentinae incursionis timore sublato. Cum bellum civitas aut inlatum defendit aut infert, magistratus qui ei bello praesint, ut vitae necisque habeant potestatem, deliguntur. In pace nullus est communis magistratus, sed principes regionum atque pagorum inter suos ius dicunt controversiasque minuunt» <El mayor orgullo de una nación es tener alrededor de sí el más amplio espacio de tierra despoblado y salvaje. Consideran un signo de valentía el haber expulsado a los vecinos de sus campos y que nadie se atreva a asentarse en sus cercanías; con esto además se tienen por más seguros y sin miedo de cualquier incursión repentina. Cuando una nación entra en guerra defendiéndose de una agresión o atacando ella misma, se eligen magistrados para mandarla en la guerra con derecho de vida y muerte. En tiempos de paz no hay ningún magistrado común, sino que los jefes de las regiones y distritos administran derecho entre los suyos y median en las diferencias>.

Los principes regionum et pagorum —los sachems— no son los jefes de guerra sino jefes civiles como entre los indios; son elegidos para la guerra, lo mismo que allí. [Esto en tiempos de César.] César habla *supra* de «gentibus cognationibusque hominum, qui una coierunt» <tribus y gentes reunidas>. Los campos, repartidos cada año por los jefes.

Tácito, *Germania*, cap. 7, donde habla de la formación militar: «Nec fortuiter conglobatio turmam (escuadrón de caballería) aut cuneum (cuña de infantería) facit, sed familia et propinquitates» <el escuadrón o la cuña no se forman de cualquier modo, sino por familia y parentesco>; aquí se perfila ya más la familia; pero en César incluso este nombre designa la gens.

Op. cit., cap. 26: «Faenus agitare et in usuras extendere ignotum; ideoque magis servatur quam si vetitum esset <Desconocen el préstamo y el interés; por eso se practica menos que si estuviese prohibido>. Agri (las tierras) pro numero cultorum <según el número de labradores —cultor—, de brazos>, ab universis (por todos los pobladores) per vices (sucesivamente) occupantur <se ocupan>, quos mox inter se secundum dignationem partiuntur <y acto seguido se las reparten entre ellos según su dignidad> (en César aún <eran> iguales), facilitatem partiendi camporum spatia praestant. Arva (los campos de cultivo) per annos mutant, et superest ager; nec enim cum ubertate et amplitudine soli labore contendunt, <los cambian cada año y sobran; y es que no tratan de conseguir unos campos más productivos o mayores>, ut pomaria conserant (plantando vergeles), et prata separent (cerrando prados), et hortos rigent (o regando huertas); sola terrae seges imperatur (lo único que quieren de la tierra es la mies)»³⁶.

La división en marca y región (pagus) parece <obedecer a> grupos de asentamientos constituidos para la leva de tropas; estas organizaciones corresponden a estadios de transición entre sistema gentilicio y sistema político, toda vez que la organización del pueblo aún se basaba en la consanguinidad.

La información de César parece referirse por su forma a la familia sindiásmica. <]>

PARTE II

EXTRACTOS DE MARX, TOMADOS DE JOHN BUDD PHEAR

THE ARYAN VILLAGE

I. La vida actual en una aldea de Bengala

(Mientras no se diga lo contrario, <son> reimpressiones de artículos en la *Calcutta Review* de 1874, números de julio y octubre.)

<1. La aldea y sus peculiaridades.>

Lo que el hombre describe es una «aldea agrícola» en el delta de Bengala; desde las sierras costeras de los Sunderbunds en el sur hasta el arco que constituye el límite inferior de las tierras rojas del norte pasando por Dacca, Pubna, Murshidabad, toda la región es una llanura aluvial casi perfecta. En general presenta grandes espacios abiertos, con frecuencia muy grandes, sin otro límite a la vista que grandes masas de vegetación. En pleno monzón del sudoeste estos espacios abiertos <se hallan> más o menos cubiertos por las aguas, al final de las lluvias por las verdes masas ondulantes de los arrozales y en la estación seca la mayor parte <se convierte en> un barbecho, salpicado de parcelas con los diversos cultivos de la estación fría —rabi— (3, 4). Casi no hay caminos, aparte de unas pocas arterias de comunicación entre la capital y las cabezas de distrito; <lo que hay> aparte de esto <son> sólo pistas irregulares, a veces transitables con carros, a lo largo de las cabeceras —o ails— que dividen y subdividen el suelo en pequeñas parcelas cultivadas o jets. Los pocos caminos que hay además de éstos son los kachcha —o sea blandos— fuera de la estación seca. En contraste con la Bengala del delta, Bengala occidental es un país relativamente alto, situado más allá del delta al pie de los Ghates; algo así como caminos a través y alrededor de los pueblos grandes, aunque es corriente que no valgan para el tráfico rodado (p. 4). Las principales vías de locomoción y transporte de mercancías las constituyen los innumerables jals —canales—, derivados de los ríos Hugli, Ganges, Pudda, Megna, etc., que cruzan el país en todas direcciones (5). Se halla el pueblo a la orilla de un jal —los diques son la mayoría de las veces simplemente de lodo a una altura suficiente por encima del agua— o en el interior, siempre estará en una elevación del terreno por encima del nivel de las aguas en la estación de las lluvias y casi oculto, rodeado de jungla; estos pueblos <son> accesibles por todas partes a través de los jets, pasando por las cabeceras —ails— entre los campos. Ni rastro de la calle o disposición alguna de las casas (6). Cada asentamiento es un pequeño grupo de cabañas, generalmente cuatro: un caserío. El suelo bajo el grupo es una plataforma cuidadosamente nivelada, un poco por encima del nivel general de las tierras de la aldea, en forma de un toso cuadrado y con una superficie de 500 a 1 000 yardas cuadradas ¹. Las cabañas <están> hechas de bambú recubierto con barro, a veces sólo de barro; también el suelo del tinglado es de barro, elevado de nuevo sobre el nivel de la plataforma; cada cabaña consta de un solo espacio con unos 20 pies de largo y 10 ó 15 de ancho ², de ordinario sin ventanas —las paredes laterales bajas, el techo muy empinado, cubierto con hierba de la selva—, los alerones son muy salientes, hasta el punto de formar verandas bajas por delante y detrás de la cabaña. Estas cabañas

(corrientemente 4) del lugar ocupan los bordes de la plataforma vueltas hacia dentro, no se suelen tocar, pero en cierto modo delimitan un espacio interior, el espacio de las casas —uthān (es un patio, un cuadrilátero)—. Aquí juegan los niños, se extiende a secar el trigo, las viejas se sientan a hilar, etc. (7, 8).

Con frecuencia la cabaña principal tiene, además de la puerta que da a este cuadrilátero interior, otra puerta y una cuidada veranda del lado opuesto, que da al camino de mejor acceso al poblado; se trata de la baithajana —cuarto de estar—, donde se recibe a los forasteros o a los hombres que no pertenecen a la familia y donde con mucha frecuencia duermen además los miembros masculinos de la familia; el suelo de tierra de la cabaña y de la veranda se halla cubierto con una esterilla hasta donde ésta llega, etc. La cabaña enfrente de la baithajana la ocupan las mujeres y los niños; en una de las otras dos cabañas se encuentra la chula —hogar de barro—, sirve de cocina; la cuarta cabaña, por último, es una gola —granero—. En una de las cabañas, sea en el cuadrilátero o fuera de él, se halla el dhenki, y la cabaña se llama dhenki ghar; el dhenki es un majadero muy largo y un mortero, cuyo principal fin es descascarillar el arroz. El mortero, que suele ser un recipiente vaciado en un tronco de madera, se halla hundido en el suelo; el majadero es una cabeza de martillo, también de madera, con un brazo horizontal que se apoya en un poste bajo o soporte, y cuyo brazo opuesto lo bajan una o dos mujeres con el peso de su cuerpo; en cuanto sueltan los brazos, cae el martillo, aplasta el paddy en el mortero y, a base de repetir la misma operación, se descascarilla el grano. El paddy, o grano de arroz, se parece algo a la cebada y hay que quitarle la cáscara antes de comerlo. El dhenki trabaja con asombrosa eficacia (8-10).

129 Si la familia vive por encima del nivel medio, puede ocurrir que el grupo de cabañas del caserío pase de 4; / una o más de ellas, la bullockshed, la gola o incluso el dhenki-gar, <se halla> situada fuera del cuadrilátero, a veces frente a una esquina o junto a ella (10-11).

Generalmente, la plataforma del poblado <se halla> rodeada irregularmente por grandes árboles como mangos, pipales, palmeras. En pequeños claros entre éstos crecen unas pocas hierbas y hortalizas para el uso familiar en el curry —estos pequeños corros de hortalizas apenas pasan casi nunca de irregulares calvas rodeadas de matorral bajo la selva; nada que se parezca a un huerto, nada de flores—; toda la superficie o tierras que pertenecen al poblado están delimitadas con respecto a sus vecinas, en general muy imprecisamente, con una señalización casi siempre rudimentaria, muy raramente con una auténtica cerca; las mujeres tienen muy limpio el suelo de tierra del patio, de las cabañas principales y verandas, etc.; es corriente que adornen la parte delantera de la baithajana con grotescas figuras de cal; el resto del poblado presenta por lo general un aspecto descuidado y sucio. El bengalí moderno <tiene> poca idea de precisión y orden, por sí solo es totalmente incapaz de trazar una línea recta o una curva que sea regular; las huellas que deja su arado, los bordes de sus pequeños campos, las hileras en que planta su arroz, etc., parecen patas de araña manchando de tinta una hoja de papel (11, 12).

La aldea agrícola normal de Bengala es una apretada aglomeración de estos caseríos ... más o menos oculta entre los árboles de su contorno; aquí y allá terreno baldío en forma de solares; también charcas y torcos en las excavaciones de donde se saca la tierra para la construcción de los caseríos, plataformas, etc. (12). Estas charcas o estanques abundan a menudo en toda clase de asquerosidades (están repletas de peces), el follaje cuelga por encima de ellos y su superficie <está> cubierta de torna-

solado verdín; aquí es donde la gente se baña, lava su ropa, saca el agua para beber, pesca (13). En Bengala todas las charcas están llenas de peces, pequeños o grandes; tajos, trincheras y depresiones se secan durante meses; pero en cuanto los llena la primera lluvia fuerte, se convierten en reservas enteras de peces (*loc. cit.*). A veces ocurre que un ryot afortunado o rico dispone como suyo de un estanque junto a su caserío sin que sus vecinos tengan derecho a utilizarlo. Maidán: cubierto de verde.

La tierra cultivada por los labradores del pueblo, es decir por el grueso de sus habitantes, forma parte de la llanura que rodea al pueblo y sobre la que éste se eleva. La familia del caserío —que consta de un padre y sus hijos o de hermanos o de primos— cultiva un total de 2 a 10 acres³, compuesto de varias parcelas a menudo dispersas. Los hombres van al trabajo al amanecer, arado al hombro, empujando el ganado por delante a lo largo de la senda de salida del pueblo más próxima; a veces vuelven al mediodía para comer y darse un baño en el estanque, y luego vuelven al trabajo; pero lo más corriente es que no vuelvan hasta la tarde, trayéndoles al mediodía las mujeres y los niños algo de comer (14). Un hombre y su hijo —aún en la adolescencia— cultivarán con un arado y un par de bueyes 3 acres —y así sucesivamente—, tal vez más si les ayudan en la cosecha, etc. No <existe> una clase puramente agrícola como en Inglaterra. Minifundistas y las manos superfluas de una familia trabajan en sus horas libres a salario en el campo de su vecino; en algunos pueblos donde el oficio de una casta se extinguió naturalmente, por ejemplo la casta de los tejedores, sus miembros forzados a ganarse la vida con un trabajo manual, trabajan también en el campo por un salario. En otoño se toma a menudo un acuerdo especial. El paddy de unas tierras en una situación madura con frecuencia más tarde o más temprano que el que ha crecido en circunstancias ligeramente diferentes. —Las cosechas reciben el nombre de los meses o estaciones en que se recolectan o guardan, como Bhaduwi, Jarif, Rabi; y éstos dependen a su vez de la temporada en que se siembre.— De ahí los pequeños grupos de labradores <que van> de una aldea o de un distrito en ayuda de los labradores de una aldea distante para cortar su paddy; cuando lo necesiten, su ayuda les será correspondida del mismo modo. La remuneración que se recibe por este trabajo suele ser una gavilla por cada cinco o siete que se corta. Los forasteros montan una cabaña de esteras en el mismo campo de la mies y una vez acabado el trabajo se llevan a casa sus sacos de grano (15, 16). / Hay una gran uniformidad de vida, etc., en todas las clases que componen la aldea (16). La casa del hombre más rico o influyente es a veces una pakka o construcción de adobe —con el mismo plano del caserío de bambú—; generalmente no ha sido reparada y se halla parcialmente derruida. Tiene más vestidos y mejores mantas; sus cacharros de cocina y los otros objetos domésticos, muy pocos, pueden ser quizá de latón en vez de barro, sus hujas (huja o hooja: una clase de pipa para fumar tabaco)⁴ de metal o incluso con incrustaciones de plata, en vez de una cáscara de coco, sus mujeres llevan más adornos y más ricos. Puede tener en su cuarto de recibir un gaddi —tajtaposh— de madera (gaddi = asiento; tajtaposh = plataforma baja o lugar para sentarse)⁴ en el que poder sentarse él y sus huéspedes con las piernas cruzadas, un poco por encima del suelo de tierra. Puede tener un sanduk —caja fuerte— ricamente tallado, en vez de liso, para guardar sus cosas de valor, o varios. Por lo demás, todas las casas <son> igual de primitivas; lo que en ellas hay es arroz en una u otra forma y curry (ragú preparado con salsa de curry), que se come con los dedos del plato o de hojas de plátano (17, 18). En casa y en el trabajo la mayoría de los hombres van desnudos a excepción del dhoti —taparrabos— y los niños hasta los 7 u 8 años casi siempre abso-

lutamente desnudos (18). La riqueza se muestra por el gasto de dinero en las ceremonias familiares, como casamientos, shraddhas —funerales— y la lectura de las epopeyas nacionales y religiosas, el Bhagbut, Ramayana, etc. En los shadis (shady = ceremonia nupcial) ⁴ y shraddhas el gasto consiste en la compra y preparación de ofrendas, presentes y pagos a los sacerdotes brahmánicos, en general en los regalos para los brahmanes y su alimentación. En cuanto a las lecturas, el narrador brahmán —kathak— <está> muy bien pagado y muchas veces el que le llama cuida de su manutención y de la de sus oyentes durante varios días. Luego las familias que pueden permitírselo montan anualmente ciertos festivales religiosos; el de Kali en Kartik —octubre—, el de Sarasvati o Sri Panchami en Magh —finales de enero— y ceremonias en honor de Durga, comúnmente a cargo de gente pudiente (19, 20). La consideración social que da la riqueza se mide en Bengala fundamentalmente por el modo o grado de magnificencia con que se cumplen estos deberes familiares semipúblicos (en realidad espectáculos) (20).

Todas las mujeres muy supersticiosas, etc., llevan todos los trabajos bajos del hogar incluso cuando la familia pertenece a las clases superiores; van todos los días a por agua a los estanques, lo que da ocasión al cotilleo, etc.; en todos los pueblos hay astrólogos con función de augures para interpretar todos los fenómenos de la vida diaria, guiados por señores sobrenaturales —fuerzas espirituales— (21-23).

El terreno en que se encuentra el caserío y la pequeña propiedad circundante están arrendados de un propietario superior; una renta corriente es 1, 1-4, 1-8 rupias al año por el solar del caserío y algo menos por el terreno que va con él. Los edificios que constituyen el caserío, construidos de ordinario por el arrendatario, pertenecen a éste; si se va, puede llevarse los materiales o venderlos; ésta es una razón de que las cabañas de barro, esteras y bambú sean la regla y las pakka —las casas de adobe— la excepción. La construcción de la cabaña de esterillas más grande de un caserío, completamente nueva, cuesta 30-50 rupias; la chulha ⁵ —fogón— la hacen las mujeres a base de barro. El dao —machete—, el instrumento de que se sirve el bengalí para todo, lo hace el herrero del pueblo por unas pocas annas. La esteva del arado se la hace el mismo ryot prácticamente por nada, quizá con la ayuda del carpintero del pueblo, y la punta de hierro la pone el herrero del pueblo por 1 rupia. —El arado es un instrumento de madera, muy simple, sin hierro a excepción de la aguda pieza en la punta, su forma es exactamente la de un ancla fina; una punta penetra en el suelo con tal inclinación que la otra se encuentre casi vertical y sirva de mango para el arador; la caña del ancla es el árbol del arado, del que tiran los bueyes. No se conoce ni la reja ni la vertedera; la punta del brazo sólo sacude la tierra sin darle la vuelta. Todo <el arado> es tan ligero que un hombre lo lleva sin esfuerzo al hombro. Un par de bueyes cuesta por término medio 20 rupias y el precio de los pocos cacharros de diverso tipo que constituyen los utensilios domésticos indispensables puede contarse en céntimos (23, 24). Tan pequeño <es> el capital acumulado de los aldeanos y aun esto se lo deben a menudo al mahayan. (Mahayan = mercader, prestamista, uno cuyo negocio en las aldeas consiste en prestar dinero y grano al ryot contra la garantía de la cosecha) ⁴ (24). La extrema / pobreza de la parte con mucho mayor, o sea, de la masa de la población bengalí —<[> ¡la parte más rica de la India! <]>— se les escapa casi siempre a los ingleses. El clima tropical y la facilidad tropical con que crece el arroz permiten una vida y un cierto mínimo de salud mantenible con un mínimo de medios. 7 rupias al mes <constituyen> unos ingresos suficientes para sostener una familia entera; el alimento, principal capítulo de gastos; probablemente una rupia y

8 annas al mes bastan en la mayor parte de Bengala para alimentar a un hombre adulto, y 12 annas para una mujer, incluso en una familia próspera. Los aldeanos, los labradores, de ordinario disponen de suficiente arroz propio para el consumo doméstico; el poco dinero que necesitan es producto de la venta del rabi —los productos de la estación fría—. Los otros aldeanos van comprando casi a diario de la tienda del pueblo —modi— su arroz con cáscara —paddy— en pequeñas cantidades y todos del mismo modo su sal, tabaco —cuando no lo cultivan ellos mismos—, gurrh (azúcar basto de dátil, etc. hecho una pelota, melaza)⁴, aceite, masala (especias, condimentos)⁴ (25). Para la compra, por ejemplo de especias para el curry, el pice o 1/4 de anna (1 anna = 1/16 de una rupia de plata), la moneda más pequeña que se acuña, no es suficientemente pequeña y para suplir la moneda se emplean corrientemente los cauris (cauri: una pequeña concha, cypraea, usada como dinero)⁴ en la proporción de unos 5,120 por rupia (26).

En un pueblo grande <hay> 3 ó 4 modis —también venden líquidos—. Descripción de estas tiendas (25-28).

En la mayor parte de los pueblos hay hat o mercado dos veces por semana; de ordinario una parte relativamente abierta del pueblo; de ordinario no <hay> puestos que protejan al vendedor y sus mercancías; cuando los hay, <se trata> simplemente de largas y estrechas filas de toldos bajos de paja sobre un suelo elevado, sostenidos por postes de bambú sin ninguna clase de paredes laterales (28, 29). El productor trae al hat su excedente de paddy, grano de mostaza, arecas, caña de azúcar, melaza de gurrh, sus chiles, calabazas, ñames; el pescador su pescado, el aceitero sus aceites, la vieja viuda sus esterillas y otras labores a mano, el alfarero sus gharas (recipiente de barro con un cuello largo y fino)⁴ y gamlas (gamla = vasija abierta de barro)⁴, el buhonero su quincalla, brazaletes, etc.; los agentes del comercio de la ciudad y los modis locales vienen a rellenar sus stocks, la gente del campo a satisfacer sus pequeñas necesidades, todos de cháchara, no pocos se quedan a beber —esta cualidad, nada rara en la India—. Cada vendedor está sentado en el suelo con las piernas cruzadas, rodeado de sus mercancías y paga por la concesión de este primitivo puesto una pequeña cantidad o tasa en especie al propietario del hat, de ordinario el zamindar —propietario del resto de la tierra del pueblo—. Las ganancias que se sacan de un hat popular <son lo> suficientemente importantes comparadas con la renta ordinaria como para provocar una singular competencia entre los zamindares vecinos; cada uno quiere montar un hat, prohíbe a los ryots ir a los otros, <lo que> fácilmente provoca riñas (29, 30).

Si el pueblo o una parte importante de él <está> habitado por musulmanes, tiene su masjid —mezquita—; de adobe si un miembro de la comunidad corre con los gastos de su construcción, lo más corriente <es> una construcción de esterillas y bambú; el mulla que oficia en ella puede ser un comerciante o modi con un barniz de árabe suficiente para leer el Corán; en principio le elige el mahalla —barrio musulmán—, pero de hecho el cargo <es> hereditario; su remuneración consiste en pequeños pagos en dinero con ocasión de ceremonias nupciales y otras (31).

Patshala o chafallada: grupo de 10-20 alumnos casi desnudos a la vera de un camino del pueblo, en cuclillas bajo un pipal, cerca de un caserío o incluso bajo la veranda de paja de uno de ellos; su ocupación consiste en pintar letras en una hoja de plátano o de palma, o en hacer cuentas en un pedazo de pizarra venido de algún sitio o simplemente delante de ellos en el suelo liso. De este modo educan los indígenas a la nueva generación. La instrucción se imparte aquí gratis, pues <es> contrario a los

sentimientos sociales y religiosos que tiene un oriental respecto a la propiedad el que se dé un pago directo por la enseñanza de cualquier tipo; el maestro, un brahmán mayor: Guru Mahasoy; propiamente sólo deberían enseñar <y recibir la enseñanza> los brahmanes y otras clases de nacidos dos veces; pero de hecho las clases marginadas aprenden a leer y escribir la lengua vernácula, aritmética, etc.; a veces un modí añade a su tienda también esta ocupación / para los niños que se acurruca bajo su alero. Con motivo de especiales acontecimientos familiares, el instructor recibe de los padres de sus pupilos pequeños regalos en arroz o en dal (= guisante pelado u otros frutos de cáscara pelados) ⁴ o incluso una pieza de paño; lo mismo cuando un mozalbeta termina una cierta fase de su formación (32, 33). Un brahmán recibe además su parte en los dones de los brahmanes, un importante capítulo de gastos en la celebración de las muchas fiestas a que está obligado un bengalí acomodado (34).

En partes de Bengala conocidas por su estudio del sánscrito, como Vikrampur y Nuddea, se encuentra a veces algo semejante a la tradicional grammar school inglesa; una desviación del camino del pueblo lleva a un tol; allí, en una cabaña medio abierta de cañizo, con las piernas cruzadas sobre un suelo elevado de madera, están sentados una docena de jóvenes brahmanes vestidos con pulcritud, los manuscritos sánscritos en el regazo, aprendiendo gramática; todos ellos pasan 2, 3 o más años en ocupación tan monótona como transcribir rollos sagrados, hasta que pueden pasar al hogar del más profundo aprendizaje, el Nobodweep. El maestro del tol <es> un brahmán pandit, quien, obedeciendo al principio hindú, no sólo enseña sino que mantiene a sus discípulos (34, 35) <y se mantiene> siempre personalmente pobre (35). El y sus discípulos viven de las dádivas de los hindúes ricos de la vecindad; durante los 2 meses de vacaciones les visita uno a uno y nunca sale de una casa sin un honorario de 1 rupia, de 2, e incluso de 20 según sea la riqueza de su huésped (35, 36).

En la mayoría de las aldeas <hay> unos o varios ejemplares de byragi y su compañera —simples mendigos con licencia de una orden religiosa dedicada al ascetismo (pero la mayoría pájaros por su cuenta)—; en su caserío una de las cabañas <es la> thakurbari de Krisna —encarnación de Visnú—, donde los miembros de la numerosísima secta de los boistubs o vaisnabas —visnubitas— depositan sus ofrendas en ciertas festividades. El byragi es el sacerdote de una de las sectas que deben su origen al gran reformador Chaitanya hace unos 300 años (36, 37).

El caserío del goala o vaquero, de los que hay varios en cada aldea, como el de sus vecinos; es un labrador como la mayoría de ellos. De ordinario el establo se halla directamente junto al uthan y cierra uno de sus lados. Las vacas, pequeñas, a menudo no pasan de 3 pies de alto, y lastimosamente flacas, se guardan estrechamente atadas una junto a otra en el establo abierto; se alimentan de hierba seca, paja mojada, menos cuando pueden ir al cuidado de un niño a los baldíos de las cercanías y morder por los jats en barbecho lo que pueden. Todos los hindúes que pueden permitírselo beben leche; después del arroz y los frutos con vaina —dal bhat—, el alimento básico de la población; ni mantéquilla ni queso; el goala no sólo vende leche en crudo, sino que también prepara sus diversos derivados sólidos; uno de ellos, el dahi, parecido a una masa de nata espesa, cuajada, sin la parte líquida, lo vende diariamente de casa en casa en gharas de barro que lleva como en un balancín o bahangi (bambú con cuerdas en cada extremo; de este modo el peso se lleva atado de los hombros) ⁴, colgado de las extremidades de un bambú cruzado por los hombros (38, 39).

El taller del herrero: un cobertizo de paja con pequeñas piezas de hierro nuevo y viejo, todo mezclado por el suelo. En medio del suelo de tierra hay un yunque di-

minuto, junto al fogón, que es un agujero en el suelo. También la boca del fuelle, muy primitivo, está hundida en el suelo. El maestro herrero, sentado en un taburete bajo o sobre los talones, acciona el fuelle tirando con una mano de una cuerda, mientras con unas tenazas en la otra maneja el hierro en el fuego; luego, siempre sentado, se vuelve al yunque y empuñando un pequeño martillo con la derecha da los golpes maestros en la manipulación del metal, mientras un ayudante, también sobre sus talones, sigue bajo su dirección con un martillo mayor. Las cabezas de los martillos son largas, sólo de un lado del mango y carentes de contrapeso, además el yunque es muy estrecho; sin embargo los golpes de ambos trabajadores son de una precisión infalible. Los aldeanos no necesitan más que unos pocos objetos de hierro; unas pocas agujas, las puntas de los arados, azadas de cultivo —kudalis—, hoces o machetes —dao—, el bonti (cuchillo de ancha hoja en forma de hoz, fijado verticalmente en un pesado marco de madera. Para usarlo, el marco se sostiene firmemente con los pies y el pescado, legumbres, paja u otros objetos para limpiar, abrir o cortar se aplican con la mano al filo cóncavo; bien manejado se avanza con él muy rápido) ⁴ de uso doméstico y otros usos —hoja fija, curva—; todos estos artículos hechos o reparados por el herrero de la aldea. Su stock de hierro consiste sobre todo en chapa inglesa / —que compra o hace comprar en la próxima ciudad— llegada a la India como flejes sujetando los fardos que se importan (39-41).

Los «profesionales» de la aldea: con frecuencia el kabiraj o médico nativo —de la casta vaidya—, lleva consigo sus píldoras en paquetitos de papel en un lio bastante voluminoso, doblemente envuelto, al cabo de su chadr o cadra (tela o vestido) ⁴; muchas de sus píldoras, compuestas según antiguas recetas, <son> excelentes específicos; el kabiraj llega antes en cada caso a un acuerdo, por ejemplo 1 ó 2 rupias para los casos ordinarios, con 2 ó 3 visitas en el caso de una malaria obstinada (41, 42).

Un astrólogo en casi todas las aldeas principales; es un acharji —Lugu Acharji—, pero de una clase de brahmanes algo inferior, cuya ocupación consiste en pintar los thakurs —ídolos— y las diversas representaciones tradicionales de las deidades, preparar los horóscopos, etc. Otros pintan cuadros a la acuarela para uso decorativo en las grandes ceremonias que organizan las familias más ricas; sin perspectiva, pero las siluetas en color bien dibujadas sobre el plano; muchos de ellos trabajan juntos en un encargo por una paga mensual de 20-30 rupias; pero la mayoría pintan cada uno sus cuadros con tiempo en su propia casa y los presenta una vez terminados a alguna persona rica; lo normal es que reciba una generosa remuneración (42, 43).

El culto entre los musulmanes <es> comunitario y personal; la masjid, predicación pública, la oración y adoración ofrecida por los individuos reunidos en comunidad, <son> los rasgos típicos (43).

Entre los hindúes el culto es doméstico y por representación; el ídolo <es> familiar, el culto diario del ídolo lo realiza cada día un sacerdote por la familia y sus principales componentes son la celebración periódica de ceremonias en honor de las manifestaciones de la divinidad adoptadas por la familia así como por las almas de los antepasados. Entre los hindúes ricos el jefe espiritual hereditario, el purohit hereditario (sacerdote de la familia) ⁴ y el culto del enjoyado thakur constituyen la pieza clave en la estructura de la gran familia; en cuanto a la gente pobre de una aldea del campo, lo mismo en forma más pobre. Todo hogar respetable que puede permitirse el módico gasto, tiene su tosko thakur o imagen de su divino patrono guardada en una cabaña del caserío destinada a ella *ex professo*, y un brahmán viene todos los días a cumplir su adoración y culto; los purohits del pueblo —que pertenecen a una

casta inferior de brahmanes educados someramente— <son> una clase de gente especialmente ignorante. En algunos distritos la mayoría <son> forasteros, vienen a la aldea de lejos, viven en ella unos pocos años y luego vuelven a su casa dejando un sustituto o vicario durante su ausencia; su remuneración tiene la forma de dádivas y pequeñas propinas, viven muy bien sirviendo a varias familias a la vez. Como los otros brahmanes, entran en el reparto de los dones que distribuyen los ricos con motivo de ceremonias familiares y fiestas. Una gran parte de los purohit <son> hereditarios, siempre así entre familias socialmente distinguidas; éstas tienen varios guías espirituales exclusivamente para ellas; el guru —maestro espiritual del individuo, a quien imparte el mantra (= pasaje de los Vedas, oración) —<es> el purohit de la clase superior; es un acharji y dirige los periódicos pujas (poojah = culto) ⁴, fiestas de la familia, además del purohit ordinario, que realiza el culto diario del thakur (44-46).

La masa de los ryots que componen la población de la aldea, demasiado pobres como para tener una deidad familiar, tienen que contentarse con formar parte de la audiencia en las fiestas religiosas que celebran sus ricos vecinos y en los pujas que tienen lugar todos los años para la comunidad en el mandap de la aldea (edificio o tinglado abierto por los lados) ⁴ (46).

Mandal: el jefe de la aldea; el chaukidar: el guardia del pueblo o alguacil; el barbero y el lavandero <son> asimismo personas importantes, lo mismo que el carpintero, alfarero, tejedor, pescador; jalkar-wela: uno que tiene derecho a pescar; calafateador, etc. ⁶ (46). /

134 <2.> Zamindar y mahajan

La parte boscosa del hábitat (de la aldea) se halla flanqueada por tierras baldías o comunales de dimensiones muy irregulares; más allá está a su vez la tierra cultivada de la gran llanura —math—. Hasta una cierta línea —de origen inmemorial, pero de ordinario bien establecida— toda la tierra, baldía o cultivada, que se considera fuera de la aldea, pertenece a ésta (como posesión); al otro lado de la línea comienzan las tierras de otra comunidad. En las partes de Bengala que <cuena con> zonas en estado de naturaleza, los límites del territorio de la aldea incluyen jungla y otras tierras sin apropiar (48, 49).

La aldea y sus tierras se llaman como un todo mauzah (49). Los ryots del lugar cultivan esta tierra del mauzah en pequeñas parcelas contra el pago de tasas al zamindar de acuerdo con la naturaleza del suelo y el tipo de cultivo; éstas son, en general, variables y susceptibles de ajuste de vez en cuando entre zamindar y ryot (50). Su clasificación es extremadamente minuciosa de acuerdo con las características que la costumbre asigna a cada tierra, no todas precisas (51).

Por ejemplo:

Sali: tierra completamente sumergida durante la estación de las lluvias, de diferentes grados.

Suna: no sumergida, también de diferentes grados.

Nadki: tierra por la que se paga una renta en metálico, en bigah.

Bhaoli: tierra por la que se paga una renta en especie, con una parte del producto; también bhaoli: tierra por la que se paga una renta en metálico por cosecha, en bigah.

Bhiti: solar elevado para caserío (51).

Judkasht: tierras que los habitantes del pueblo tienen derecho a cultivar.

Pahikasht: tierra que pueden cultivar los forasteros (52).

Estas características son atributo casi permanente de un terreno; de acuerdo con ellas, en cada pueblo <hay> una tasa reconocida de renta —nirj— pagable en principio. Cuando la ocupación, como casi siempre <es> el caso de la tierra suna, <se basa> en una utbandi jama (renta según la tierra realmente cultivada; la tierra cultivada un año puede ser dejada en barbecho al siguiente) ⁴ y el cultivo alterna cosecha y barbecho, el ryot paga sólo tanto de cada tierra como cultiva en el momento. En casi todos los pueblos la mayor parte, con mucho, de las tierras es judkasht (52).

También las tierras libres de la aldea están repartidas entre los ryots del lugar en pequeños lotes, que a menudo constan de varias piezas dispersas, generalmente de diverso tipo, rara vez más de 10 acres en total y con frecuencia mucho menos ... El pago de la renta que hace cada ryot al zamindar sigue una escala con diversos niveles, más o menos según los elementos mencionados (53).

Ejemplo simplificado de las cuentas de un año entre el ryot y el zamindar ⁷

Descripción de la tierra	Cantidad			Tasa			Montanté de la renta		
	Big<as>	Cot<tas>	<Gandas>	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.
Sali, campo de arroz, 1.ª calidad.....	2	10	0	4	0	0	10	0	0
Sali, campo de arroz, 2.ª calidad.....	1	1	0	3	0	0	3	2	2
Sali, campo de arroz, 3.ª calidad.....	0	7,5	0	2	4	0	0	13	10
Bambú.....	0	6	0	15	0	0	4	8	0
Erial.....	0	2	15	1	0	0	0	2	4
Caserío.....	0	1	0	20	0	0	1	0	0
Parcela cercada.....	0	1	0	15	0	0	0	12	0
Hoya.....	0	5,5	0	1	0	0	0	4	8
Total.....	4	14	15	...			20	11	0

El asunto con todos sus detalles (285, 286) ocupa 40 y a menudo más columnas paralelas, con columna para retrasos, etc. (286). <Es> un hecho que el ryot bengalí no se mueve con facilidad y de generación en generación, de padres a hijos, las mismas parcelas, o aproximadamente las mismas, permanecen en manos de la misma familia (53).

El zamindari es un conjunto de muchos mauzahs enteros (54).

135 | La renta anual se paga la mayoría de las veces en 3 ó 4 kists (plazos). El cobro de estas rentas sólo / se puede acometer con un cuerpo organizado, comúnmente llamado —tanto individual como colectivamente— cuerpo del zamindar o zamindari amla. Ordinariamente consiste en un tehsildar —recaudador de rentas; si el zamindari <es> grande, cada tehsildar se encarga de 3 ó 4 mauzahs—.

En cada aldea o mauzah <hay> un kachahri del Tehsildar (también llamado «cutchary», es decir tribunal o negociado, donde se tramitan los asuntos públicos o

—como en este caso— los de la hacienda de un zamindar) ⁴; en él se escriben y guardan los libros y actas del zamindari referentes a la contribución de la aldea. La contabilidad de los indios llega a un extremo casi absurdo de detalle; sería tedioso describir todos los libros que requiere la administración del kachahri; los principales son: 3 ó 4 libros llamados chittha (libro de notas: nombre de un libro de cuentas empleado en la administración de una hacienda de zamindar, en el que se contiene datos topográficos y otra información por el estilo) ⁴; de hecho se trata de un registro realizado por varios procedimientos y con un detalle minucioso de todos los pequeños dags o parcelas en que se hallan divididas las tierras de la aldea, las dimensiones de cada una, su situación, la calidad de la tierra, el ryot que la cultiva, etc.; el último de ellos es el jatiyan (libro de cuentas del tipo de un libro mayor) ⁴ o libro mayor, que trae bajo el nombre de cada hombre todas las diferentes parcelas de tierra que lleva con sus respectivas características. El jamabandi, una especie de ficha de impuestos renovada cada año, con un conspectus sobre cada ryot y sobre cada porción de tierra que tiene, la tasa a que la tiene según su tipo o cosecha; también muestra la cantidad total que según eso le corresponde pagar y los kists en que debe hacerlo. El jama-wasil-baki —que resume los principales datos del jama bandi— <es> un libro de cuentas que trae simultáneamente la renta total, la cantidad cobrada y el montante de las deudas en una hacienda, aldea o distrito. Un libro de cuentas bengalí se hace cosiendo con una cuerda un cierto número de hojas sueltas, estrechas y muy largas por un extremo, y al cerrarlo se enrollan los extremos libres de las hojas sobre el lado cosido, modo en que quedan sujetas (55-57).

El gumashta (gomashta) (en general encargado, uno que lleva los asuntos por otro) ⁴ y el partwar (el que guarda los documentos de la recaudación en un mauzah y de ordinario la realiza también en el pueblo) ⁴ o cargos semejantes, como quiera que se llamen en los diferentes distritos, están encargados de llevar los libros del kachahri de acuerdo con las cambiantes circunstancias de las posesiones de los ryots; por tanto [¡como espías del zamindar!] no pierden de vista en todo el año lo que hace el ryot. De ordinario estos tipos pertenecen ellos mismos a la clase de los ryots de la aldea y son también labradores. De ahí lo que pasa, que sus parcelas sean las mejores de la aldea; su «trabajo propiamente» no les permite cultivar por sí mismos y se «supone» que pagan a otros ryots para que les cultiven la tierra; la mayor parte de las veces trampean para que esto ocurra gratis; se granjean, también con chantaje, «la ofrenda de gratificaciones». Este cargo <es> hasta tal punto hereditario, que generalmente el hijo sucede al padre; pero ello es casi siempre necesario, pues pocas veces habrá más de 1 ó 2 entre los aldeanos que alcancen asimismo el mínimo de leer y escribir preciso para este cargo (57-59).

El zamindar es el «gran señor» de los ryots —«súbditos»—, glebae adscripti tanto por costumbre como por sentimientos; su autoridad y la de su amla tiene el contrapeso del mandal —el nombre más corriente, pero cambia según el distrito—, jefe de la aldea, portavoz y representante de los campesinos de la aldea en todas las cuestiones entre ellos y el zamindar o sus funcionarios. El mandal <es> un labrador como los demás ryots, <lo que> no <quiere decir> en absoluto <que sea> el más rico de ellos; su cargo, en principio electivo, de hecho <pasa> casi invariablemente de padres a hijos, así que <es> hereditario por la misma razón que <lo son> todas las ocupaciones y cargos en la India. Tiene que saber leer y escribir suficientemente y poder entender las cuentas del zamindari así como estar familiarizado con los derechos tradicionales de los aldeanos; no recibe directamente ningún emolumento, pero

de vez en cuando los ryots le ayudan gratuitamente en el trabajo del campo, a menudo paga también menos renta que los otros ryots. El mandal y unos pocos ancianos forman el panchayat de la aldea, que resuelve la mayor parte de las disputas y conflictos. (Explica el panchayat como un cuerpo de cinco hombres de casta, del pueblo o no, que tratan y resuelven las disputas relativas a la casta, oficio, etc.)⁴ En los casos más obstinados el mandal y las partes recurren al zamindar o a su representante el naib (representante: alto funcionario o administrador, que representa al zamindar en la administración de grandes zamindaris)⁴ o gumashta para discutir y / resolver. De este modo, sin necesidad de los caros tribunales públicos, los distritos rurales de Bengala disponen de una abundante administración de justicia (59-61). Si el zamindar reside en el pueblo, con frecuencia el barbero que afeita a los miembros de su familia, el dhobi que lava para ellos, el darwan —portero— principal y otros sirvientes principales son hereditarios, disfrutan de una parte de la tierra de la aldea a renta relativamente baja o libres de renta. El dhobi y el barbero tienen derecho a trabajar para todos los ryots de acuerdo con una tarifa consuetudinaria; el carpintero y el herrero <se hallan> a menudo en la misma situación; el guarda hereditario —chaukidar— recibe su tierra libre de renta; lo mismo el sacerdote brahmánico, perteneciente a la familia del zamindar o mantenido por los pujas de la aldea, etc. (61, 62). [Este burro de Phear llama feudal a la estructura social de la aldea.] El mahajan, el capitalista del pueblo, se halla fuera de esta estructura social de la aldea. El ryot tiene que tomar dinero prestado periódicamente; por ejemplo para construir una cabaña nueva en el caserío o para reparar otra, para hacer un arado u otro instrumento, para comprar una pareja de bueyes, la simiente que necesita para la siembra, por último arroz para sí y su familia, algunos kists de su renta vencen antes de que pueda recoger y vender su cosecha. En la parte occidental del delta sus ahorros rara vez bastan para salir del paso durante el período que debe transcurrir hasta disponer de la propia producción. Por tanto tiene que acudir al mahajan a por dinero y paddy según los va necesitando. El modo de transacción más corriente entre ambas partes: el paddy para simiente y alimento, así como otros granos, son suministrados bajo la condición de su devolución + 50 % de cantidad cuando llegue la cosecha; en cuanto al dinero, tiene que ser devuelto, también cuando la cosecha, a un interés del 2 % mensual, o bien en forma de un equivalente en paddy contado a precio de bazar, o en metálico a opción del deudor. Como garantía de ejecución de este acuerdo, el mahajan toma a menudo una hipoteca sobre la futura cosecha del ryot y se la toma incluso por su mano hasta la cantidad estipulada de la misma era en el campo (63, 64).

El zamindar —este falso terrateniente inglés— <es> sólo un cobrador de rentas; el ryot, un labrador que vive al día; el mahajan, que suministra el capital para el cultivo, paga el trabajo y se queda con todo el beneficio, es un extraño, sin ningún interés de propietario en la tierra; solamente un acreedor, cuyo único objetivo es sacarle a su dinero el mayor juego posible. Una vez que ha almacenado en sus golas (gola = cabaña, la mayoría de las veces de forma circular, en la que se almacena el grano)⁴ todo el producto que ha reunido hasta donde previsiblemente le hará falta para sus negocios el año siguiente, procede con el resto simplemente como un almacenista de grano, mandándolo al mercado que más le convenga. Un mahajan próspero puede dominar todo un mauzah o varios, y sin embargo carece de un *status* de legítimo propietario en la comunidad; en cambio quienes lo tienen —el ryot ... y el zamindar ... — por diferentes razones evidentemente no pueden hacer nada (64-65).

XX) De ahí el carácter estancado de una aldea agrícola, como lo describe un joven za-

mindar, Babu Peary Chund Mookerjee, *Beng. Soc. Sci. Trans.*, tomo IV secc. 4, p. 1:

«Un labrador actual es el ser primitivo que siempre [!] ha sido. Con un andrajo de taparrabos por todo vestido, los pies descalzos, una choza miserable como vivienda y una alimentación diaria de lo más simple, carece en su vida de ambición. Con tal de tener sus dos comidas y su sencilla vestimenta está contento con su suerte, y si consigue ahorrar unas pocas rupias para comprarles unas piezas de bisutería a su mujer y a sus hijos, y unas pocas rupias más para ceremonias religiosas, se tendrá a sí mismo por tan feliz como es capaz de desear. No hay mayor enemigo de cualquier reforma social [? ; No sería enemigo de recibir él la renta que tiene que pagar a los zamindaris, viejos o jóvenes!], y ni en sueños se le ocurre sacudir las cadenas con que le han ido envolviendo el tiempo o la superstición. No enviará su hijo a la escuela por miedo [y con mucha razón sin duda!] de quedarse sin la ayuda de sus brazos en el campo; no beberá el agua de un buen depósito, porque está acostumbrado a usar la de otro más cerca de su casa; no plantará patatas o caña de azúcar, porque sus antepasados no lo hicieron nunca; se dejará exprimir sin misericordia por su sacerdote hereditario, con tal de asegurarse la esperanza de la completa aniquilación después de su muerte ... Los ryots <son> demasiado pobres [!], demasiado ignorantes, demasiado desunidos entre ellos como para realizar ... mejoras» (65-67).

X)

<3.> Vida doméstica

137

Ricos empresarios zamindares son muy raros en el mofussil (o mafassal = el campo por contraste con la ciudad; lo subordinado como opuesto a lo principal) ⁴. El / señor indio del poblado bengalí, el terrateniente del lugar, tiene unos ingresos anuales de 100 a 200 rupias a lo sumo; no siempre una casa pakka; su propiedad es probablemente una parte en la aldea o en varias aldeas a la vez, basada en algún arrendamiento; sus ingresos netos = lo que queda de lo que ha cobrado de los ryots una vez que ha pagado el jama (o jamma = total de los pagos que hace anualmente por la tierra: la renta total) ⁴ por sus rentas a su superior o al gobierno, según el caso (68, 69).

Bhadralog: gente respetable, acomodada, que no son brahmanes.

Andar mahal (la palabra mahalla = parte de una ciudad, barrio) ⁴: parte de la casa o del caserío asignada a las mujeres miembros de la familia, donde no pueden entrar extraños ni varones no privilegiados. Ashan = pieza cuadrada de alfombra; thal: placa de metal o fuente; pan = hoja de betel. Tiffin = refresco; bau = joven esposa; bari = casa para habitar, caserío.

Costumbre general en Bengala, predominante en todas las clases: que los miembros de una familia vivan juntos y juntos disfruten de lo que ganen. Por ejemplo, en la familia del ryot: cuando muere el padre, sus hijos, hasta entonces miembros dependientes de la familia, que vivían en el mismo caserío y ayudaban a su padre a cultivar su jot (= jote = tanto la tierra que cultiva como su arrendamiento) ⁴, se quedan en el caserío cultivando el mismo jot, pero ahora como propietarios. A veces inscriben sus nombres colectivamente en vez del de su padre en el libro del kachahri del zamindar; otras veces sigue todo bajo el nombre del difunto. Dentro de lo posible cada hermano ocupa con su mujer e hijos una cabaña distinta en el caserío, y en cuanto es preciso para este fin se añade otra cabaña al grupo (76, 77). Los hermanos tienen derecho a partes iguales de la herencia en el conjunto de cualquier propiedad hereditaria que hayan recibido de este modo en común, y cada uno tiene derecho cuan-

do quiera a imponer un reparto. Si muere uno de los hermanos, sus hijos —si no los tiene, su mujer— ocupan su lugar y le representan a todos los efectos (77). Con el paso de las generaciones esto llevaría a una compleja distribución de partes indivisas; pero entre los ryots se acaba pronto la cosa, la pequeñez del objeto originario convierte las partes alícuotas en insignificantes. Antes de llegar a ese punto los miembros más jóvenes de la familia entregan o venden su parte a los demás y se buscan otra ocupación. Si el jot es hereditario por naturaleza, los miembros de la familia que viven juntos, reparten de hecho la tierra entre ellos de acuerdo con su parte y la cultivan por separado. Por eso la tierra en ciertas aldeas <se halla> subdividida en parcelas absurdamente pequeñas y este mal presenta una tendencia natural a aumentar (78).

Entre familias acomodadas con posesiones importantes, sea en el comercio o en zamindaris y otros títulos sobre campos, el estado de «comunidad» dura de ordinario mucho. Toda la propiedad la administra un miembro de la familia llamado el «karta», de ordinario el individuo más viejo de la rama más vieja; en principio responsable ante el conjunto de los copropietarios de la comunidad, cada uno de ellos puede revisar los libros de cuentas y los documentos, guardados por lo regular en una especie de oficina —daftarjana— por los criados de la familia; sin embargo es raro que alguien se inmiscuya mientras no haya una disputa; pero entonces se lucha con acrimonia, se realiza la división y se insiste en aclarar las cuentas. Por regla general los copropietarios se conforman con ser mantenidos en la casa familiar de los fondos familiares; cada uno recibe las pequeñas sumas de dinero que necesita para los gastos personales corrientes. El dinero que queda después de los gastos generales de la familia y de los gastos de la propiedad lo invierte el karta en la adquisición de nueva propiedad común; el dinero requerido para ceremonias de familia extraordinarias o actos religiosos, lo toma el karta normalmente en la forma de un préstamo a cargo de la propiedad común (78-80). Esta comunidad doméstica <es> con frecuencia muy numerosa; primero, los copropietarios, hermanos, sobrinos y primos varones en quienes ha recaído la parte de sus respectivos padres, y las viudas o hijas de copropietarios muertos sin hijos o sobrinos varones; segundo, la clase mixta de miembros dependientes: mujeres e hijos de copropietarios actuales, mujeres e hijas de antiguos copropietarios —cuya parte recayó en sus respectivos hijos— e individuos que padecen alguna enfermedad o defecto que les excluye de la herencia. En Calcuta e incluso en el Mofussil <se dan> ejemplos de familias con 300-400 individuos, incluida la servidumbre, que viven en una misma casa. El caso más corriente de familia cuenta con 50-100 miembros (80, 81). / Deorhi —corresponde al francés conciergerie, o sea que en el pasillo de entrada de antiguas casas de familia, a menudo por ambos lados, <se encuentra> un espacio elevado con una o dos cabinas en las que se encuentran los darwans, porteros, bien sentados, bien tumbados o durmiendo, propiamente viven en ellas—.

Puja dalan: la veranda, cuya principal utilidad es servir de escenario para la representación de ceremonias religiosas y domésticas.

Shamiana. (Toldo de lona extendido horizontalmente cubriendo un patio desde sus lados, o bien entre las puntas de unos postes firmemente hincados en el suelo.)⁴ Toldo.

Thakurbari: habitación en que reside la imagen de la deidad familiar —thakur— y donde se cumple cada día su culto y adoración. Las mujeres no pueden venerar por ellas mismas el ídolo de familia u otro thakur visible con excepción del Siva de barro

hecho para la adoración diaria. Los shastras prohíben a las mujeres y a los sudras ⁸ cualquier conocimiento y uso de los textos sagrados.

Una familia que se halle a tres o cuatro generaciones del antepasado común presenta varios cabezas de rama; estas ramas se asientan por estirpes en partes separadas de la casa bajo su propio cabeza; a veces la separación es tan completa, que la parte de la casa asignada a cada rama se separa del resto de la casa condenando puertas y abriendo una entrada propia. Por regla general cada grupo come aparte y cada miembro adulto suyo tiene un cuarto propio en el que vive, <mientras que> todas las mujeres juntas <viven> en las habitaciones interiores, que los europeos suelen llamar zenana. De ordinario todas las ramas celebran juntas la adoración de la deidad familiar. E incluso cuando las ramas se hallan separadas en todo —o sea en la comida, culto y bienes— suelen conservar todas la misma deidad familiar y el culto lo dirigen por turno las diferentes ramas, la duración de cada turno a proporción de la parte que tiene en los bienes comunes. Por ejemplo, si la familia dividida se halla representada por cuatro cabezas, dos hermanos y sus dos sobrinos, hijos del tercer hermano difunto, el turno o pallas de culto sería respectivamente, 4 meses, 2 meses y 2 meses o múltiplos iguales de éstos (85, 86).

Una vez alcanzadas estas dimensiones el grupo familiar se mantiene junto solamente en Calcuta y otras ciudades muy grandes. Pero en las aldeas del campo, donde la familia del zamindar se ha mantenido durante muchas generaciones, ocurre gran parte de lo mismo (86).

Maidán: espacio abierto, cubierto de hierba; mandir, templo; mandap, techado abierto por los lados o edificio. Majlis, asamblea. Mohan<t>, el superior de un math (templo de fundación o santuario; máth en cambio <es> la llanura abierta, cultivable, que constituye la tierra cultivada de una aldea). Gaddi, asiento ⁶.

<4.> Entre serio y broma

Pasión desordenada por los espectáculos (89). Se bebe mucho. «En una parte de los Vedas se hace hincapié en las delicias de la borrachera y varios escritos tántricos <se hallan> dedicados a animar a la bebida. ...El aguardiente tari <está> hecho de varias clases de jugos dulces, sobre todo del de la palma de tari; se hace en abundancia en cada aldea con procedimientos primitivos, evidentemente, es de origen puramente local (90).

Los bengalíes de cualquier nivel social son aficionados al juego; las cartas y los dados <son> la forma corriente que domina en las clases medias (91).

En Bengala los musulmanes tienen dos sectas distintas: los suníes y los shííes; ambos siguen en buena parte las observancias y prácticas del hinduismo; el musulmán bengalí no es más que un hindú superficialmente convertido. En las partes mejores y más fértiles del delta el elemento musulmán <alcanza> más del 60 % de la población; en el resto de Bengala propiamente dicho está entre un 30 y un 40 %; en algunos distritos las aldeas son completamente musulmanas o completamente hindúes; pero lo más corriente <es que> cada aldea tenga su barrio musulmán y su barrio hindú (91, 92).

Muchas sectas también entre los hindúes (92)<;> bastante generales en las zonas rurales <son> los boistobs —con un número inmenso de variantes y subdivisiones—, los saktas, sivas, ganapatyas, etc. (93). El gran desarrollo de los boistobs, cuyo Visnú

es el Brahma —Krisna una de sus encarnaciones—, comenzó con Chaitanya, quien predicaba la pureza, meditación y la igualdad todos los hombres ante Dios sin distinción de secta o casta. Y la secta parece que se sigue caracterizando por cierta libertad frente a las ataduras de casta, la inobservancia de las prácticas religiosas y el acento sobre la importancia de la conducta. Los boistobs eran reclutados de todas las castas y lo siguen siendo; pero, tomados juntos, dentro de todas sus diferencias... se consideran comúnmente ellos mismos como una especie de casta (94).

Los saktas <son> quizá la mayoría de los habitantes de la aldea; actualmente una gran parte de ellos <se halla> unida con los saivas, quienes consideran a Siva —el Destructor— como la forma primaria y más excelsa del Brahma, mientras que los saktas veneran especialmente la naturaleza divina en su actividad, las formas femeninas de la deidad suprema, como Durga o Kali. El culto sivaíta y sakta / <es> marcadamente el culto de un dogma, con fastuoso ceremonial y sacrificios sangrientos, etc. Comparados con los saktas, los boistobs son «protestantes» (94, 95).

El monacato es célibe y en gran parte vagabundo o mendicante; pero tiene sus refugios y cuarteles principales en los maths —el significado originario de math parece <haber sido el de> celda o cámara como de eremita—; hoy en día el típico math es un templo de fundación o santuario con un convento para un superior —el mohant— y sus discípulos —chelas—; la fundación del math o bien se debe a una donación privada o en cambio <procede> de los fondos de un math rico ya existente, al que permanece en cierto modo subordinado, etc. (96-100).

En casos particulares los mohants hacen de la adquisición de riquezas por el comercio su gran objetivo, bien por la relajación de la estricta senda de santidad que se trazaran originariamente, bien siguiendo las intenciones de su fundador (con respecto al monasterio, no a cada monje). Abundantes ejemplos de ello en la parte noroccidental de la presidencia de Bengala, donde se encuentran muchos comerciantes mohants de gran riqueza e influjo (97).

Es corriente encontrar al borde del camino el santuario —dargah— de algún santo fakir musulmán, cerca de la cabaña o caserío de su protector. Pasantes de todo credo y confesión echan en él su cauris y pices (101). En una aldea grande habrá un mandap, o sea un espacio grande, techado, sin paredes, donde se celebran las fiestas puja y otras reuniones de la aldea —como en un salón comunal—; a veces es una construcción de pakka, la mayoría de las veces de bambú y paja; de ordinario corre a cargo del zamindar (*loc. cit.*).

<5.> Criminalidad campesina

Dakait (miembro de una banda de ladrones) ⁴ o robo en banda (en inglés: dacoity). —Badmashes = las malas personas de una aldea; (pitara: trenzado de mimbres u otra caja de construcción sencilla, con forma peculiar) ⁴ (pp. 102-105). Procedimiento [¡característico!] policial (105-107). El tribunal (108-110). Mujtar = funcionario judicial.

Asesinato para vengar el honor familiar (se refiere a las mujeres) (111-115).

La criminalidad puramente agraria, la más corriente. «Una fuerte consciencia de los derechos tradicionales, desamparados por el brazo de la ley, lleva en la India como en otras partes a vindicarlos por la violencia» (115). Pendencias (sangrientas) entre los mismos ryots (115-118). Agresión de la gente del zamindar contra el mandal —jefe de la aldea— <:> un mauzah había sido vendido en ejecución de una orden, un fo-

rastero lo compró; el nuevo zamindar tomó medidas para elevar la renta de sus ryots; consiguió obtener kabulyats (kabulyat = contrapartida de un pottah o arrendamiento, o sea lo que da el arrendatario a su señor) ⁴ a tasa más alta de algunos ryots; pero el mandal de la aldea, cuyo ejemplo <era> decisivo, se resistió de plano y encabezó la oposición. El zamindar envía contra él a su gente para capturarlo y llevárselo (118, 119). Al final hay algunos muertos, pero el mandal vence (119, 120). Otro caso, en que los ryots <estaban> contra el mandal, porque tomaba demasiado el partido del zamindar en ciertas cosas; por consiguiente resolvieron en «asamblea» que tenía que ser castigado y advertido, «encargando» a algunos que le dieran una paliza al objeto —de la que murió— (120, 121).

Lucha de facciones entre los ryots de diversos patronos (121, 123) —homicidio—.

Jangal (jungla = bosque de cualquier tamaño, grande o pequeño, donde árboles, arbustos y vegetación se hallan totalmente abandonados a su proliferación natural) ⁶.

Bhat = arroz cocido; bigha, medida de superficie, en Bengala = más o menos 1/3 de acre; arhar = especie de guisante (cytisus cajan) cultivado para la alimentación.

<6.> Administración y señor ⁹

(Última sección —VI— de este libro, como se imprimió con anterioridad en la *Calcutta Review*) ¹⁰.

Un distrito zillah en la India —falsamente comparado con un condado inglés— comprende una superficie de dos a tres mil millas cuadradas y su población es de dos millones, por ejemplo, mientras que el condado de Suffolk, pongamos por caso, tiene una superficie de sólo 1 454 millas cuadradas y una población de 360 000 aproximadamente. Todos los funcionarios europeos de un zillah son a lo sumo una docena —más o menos la mitad de ellos retenidos por el servicio en el centro administrativo del zillah—, a saber un gobernador y recaudador con tres o cuatro funcionarios, que forman un cuerpo subordinado y delegado, un juez de distrito y apelación, un tribunal menor, o juez subordinado, un inspector de policía, un comisario y un oficial médico (125).

—Rara vez «tiene alguno de ellos verdadero dominio de la lengua vernácula»—(126).

En la India no <hay> recaudadores de impuestos —salvo los introducidos recientemente con la imposición de una tasa a los concesionarios—; todos los impuestos son renta de la tierra, pólizas —precisas en cualquier procedimiento jurídico o administrativo, o para la copia de cualquier documento archivado en un tribunal, o para un contrato o resguardo, etc.—, aduanas e impuestos indirectos —que <han> encarecido para el ryot el tari y la sal—. Hace poco han aumentado los impuestos con la imposición de una tasa de caminos, un pequeño suplemento sobre la renta de cada ryot, que éste paga a su arrendador y éste al gobierno (128, 129).

Una parte de la renta que cada labrador paga por su tierra revierte en el gobierno como renta de la tierra; por este concepto recibe unos 20,5 millones de libras esterlinas al año (133). / Hasta el Acta de Bengala de 1793, el zamindar <era>, como se sabe, un mero recaudador de impuestos, no dueño de la tierra. El camarada Phear dice: «El terreno de su provincia cubría grandes distritos de la región y no se contaba por bighas sino por lugares, los mauzahs». Sus «ingresos en metálico» no se «designaban como renta sino como jamas —recaudación— de las aldeas comprendidas»; su

activo se «componía de las jamas de los subarrendatarios y de las recaudaciones de las aldeas» (135). El kachahri del zamindar en la aldea —ya antes de los ingleses— era una oficina en cada mauzah con un jefe, un contable y un funcionario sobre el terreno. —Les incumbían las tareas ya descritas de los actuales recaudadores, etc. del zamindar.— Los kachahris de cada 5 ó 6 mauzahs, según su tamaño, eran supervisados por un funcionario superior, correspondiente al tehsildar, quien tenía su propio kachahri con sus libros y documentos, o bien duplicados de los kachahris de mauzah o bien hechos a partir de ellos. En él confluían las recaudaciones efectuadas por los funcionarios de hachahri de aldea y él les pasaba al funcionario inmediatamente superior. Así el dinero llegaba al fin al propio kachahri del zamindar; éste pagaba de ahí la renta que tenía que pagar al gobierno por su zamindari y se embolsaba el resto (138). Cada intermediario era así el ápice y cabeza de una estructura, reproducción exacta por su forma y constitución de la estructura principal, sólo que una base menor. Bastaba con una pequeña fuerza desorganizadora para separarla y dejarla sin otra base que ella misma o para subordinársela (139). —Véase también Hunter, Orissa—. Mucho tiempo antes de los ingleses la sencillez originaria del sistema zamindari <se había> perdido; había zamindaris y taluqs de diverso tipo y denominación, que pagaban la renta directamente al gobierno; dentro de éstos <había> a su vez taluqs y posesiones subordinadas, que de partes constitutivas en una máquina recaudadora homogénea habían pasado a semiindependientes y como tales pagaban directamente al kachahri superior una jama acordada, en vez de enviarle sus respectivas recaudaciones por el procedimiento ordinario (141).

(Paulatinamente) cada «mahal» subordinado o posesión sometida al pago de una jama se convirtió pronto en un zamindari en miniatura, donde por toda recaudación se cobraban ciertas jamas, mientras que el resto de las recaudaciones los hacía el viejo mecanismo. Asignaciones de baldíos o cambios fueron también el origen de los taluqs, tanto dependientes como independientes, así como se concedieron jaghires por servicios prestados (141, 142).

En la misma aldea se produjo un proceso análogo respecto a la ocupación de tierras. Las personas más importantes del zamindari amla y los jefes de los ryots —mandals— u otras de influencia, y personas privilegiadas como los brahmanes, recibieron asignadas en usufructo bajo condiciones estables y ventajosas extensiones de tierra de la aldea mayores de lo que podían cultivar o cultivaban. Estas ... las subarrendaban, en todo o en parte, con lo que surgían multitud de «jots» y arrendamientos de ryots (142). Hasta la legislación de 1793 la propiedad media, como entonces existía, dependía para mantenerse de los usos y del poder e influjo personales del arrendatario. Igualmente los arrendamientos de ryot y los jots se regulaban por la costumbre, las decisiones del panchayat de la aldea y el zamindari amla; todo consuetudinario, sin implicar ningún derecho personal de propiedad (142, 143). La transformación [por obra de los sinvergüenzas y borricos de los ingleses] de los zamindars en propietarios privados convirtió *eo ipso* —aunque no en la intención de aquellos [asnos]— todos los intereses intermedios en derechos sobre la tierra, y el propietario de cualquiera de esos intereses podía gravar la tierra o enajenarla dentro de los límites de la ley: su misma propiedad podía asumir a su vez la compleja forma hindú de posesión comunitaria (147, 148).

Un arrendamiento intermedio o parte por debajo del zamindar que paga renta, es en esencia el derecho a pagar la propia jama a un concesionario superior, realizando recaudaciones de los labradores y cobrando las jamas de usufructuarios subordinados

en una zona especificada (148). El arrendamiento intermedio, de cualquier grado, es por tanto en gran parte cuestión de libro de cuentas y el documento jamabandi lo representa exhaustivamente. Si uno de estos propietarios quiere favorecer a un hijo o a un pariente, le basta con donarle de algún modo una parte de sus recaudaciones en mokarari (lo establecido a perpetuidad, permanente) ⁴ (149). La mayoría de las veces el donante mismo sólo tiene título a una parte fraccional de las rentas, etc., y por consiguiente su donación (hecha a su hijo, etc.) transfiere parte de una parte (149-150). El poseedor originario del título puede hacer también una de estas donaciones a un extraño como gratificación o prima. Puede ocurrir también que lo haga para asegurarse, en la forma de la renta que se reserva sobre el objeto donado, el cobro regular del dinero con que pagar su propia jama. O bien, cuando se le exigen garantías por un préstamo en metálico, puede asignar provisionalmente al acreedor bajo un zar-i-peshgi ticca su título de realizar recaudaciones. De este u otros modos semejantes tiene que proceder en Bengala con sus participaciones el beneficiario de arrendamientos, propietario, zamindar y / como quiera más se llame, siempre que necesite dinero o quiera conceder una donación; por tanto, si no enajena por completo la totalidad de sus títulos, recurso del que sólo echa mano rara vez si puede evitarlo, está claro que de todos modos crea un nuevo tipo de derechos de propiedad (150).

Por lo que respecta a un arrendamiento intermedio o derecho a unas tierras como objeto de propiedad conjunta, pongamos por ejemplo que la contribución de una aldea —o de un grupo de aldeas— arroje un total de 16 annas (= 1 rupia); pongamos que uno tenga una parte en esa contribución, digamos de 9,5 annas; esto puede ocurrir de 3 ó 4 formas distintas. Puede significar: 1) el poseedor del título tiene derecho mokarari (permanente) a las rentas y prestaciones correspondientes a una zona especificada de la tierra de la aldea, separada del resto por sus correspondientes lindes y en la proporción de 9,5-16 al todo. O bien: 2) en algunas partes de la tierra comprendida en la concesión tiene un derecho exclusivo a las rentas y en otras partes sólo a una participación, de modo que en total saca 9,5 annas de las 16 que constituyen el beneficio total de la tierra, etc. Lo más corriente es que este derecho vaya junto con la facultad de recaudar lo que le corresponde con sus propios empleados en su propio kachahri; pero también puede pasar que el derecho se limite a retirar su parte fraccional de las recaudaciones netas hechas en un kachahri común, por así decirlo, a varios concesionarios (151, 152). Pero el propietario de este título mokarari de 9,5 annas de propiedad <es> de ordinario una gran familia o un grupo de personas que representa una gran familia originaria; cada uno de los miembros de un grupo de éstos tiene su propia parte en el título, que, pese a componer en uno indiviso con el resto, puede ser vendida por separado. Además, como pasa con mucha frecuencia, cada miembro del grupo puede exigir un reparto efectivo del objeto de su título entre él y sus copropietarios. En cuanto esto pasa, queda capacitado por sí solo a una fracción por ejemplo del título a las 9,5 annas, pongamos a 1/6 de ellas; entonces su parte específica en las rentas y beneficios procedentes de la zona abarcada por el título, naturalmente sujeta al pago de la renta superior o jama, es 1/6 de 9,5 annas = 1 anna y 7 pies. De este modo el mismo mauzah, la unidad en cuyos términos se calcula el zamindari, acaba dividiéndose en pequeñas partes; y de hecho el receptor de la renta, que se halla frente al ryot particular en posición de zamindar, puede ser, y lo es a menudo, un hombre realmente pequeño. Por ejemplo, el ryot tiene que pagar la totalidad de su renta al patwari del titular del anna y los 7 pies, o pagarle 1 anna y 7 pies de las 16 annas de renta, y el resto a los otros socios por separado o en grupos; o

tiene que pagar toda la renta al kachahri común, del que cada copropietario recibirá su parte por división (153, 154).

Este sistema de subenfeudación y subdivisión de títulos comunes, junto con la separación de derechos, es común en toda Bengala (154). De ahí la inaudita complejidad de los títulos sobre las tierras y que nadie tenga un interés en mejorarlas (*loc. cit.*). Bajo este sistema el zamindar que reside en el lugar de ordinario <es> un pequeño concesionario de arrendamientos subordinados, cuyos medios no son muy superiores a los de un ryot acomodado (155).

Las tierras de una aldea se pueden dividir *grosso modo* en 2 tipos: las tierras de ryot —la parte principal de la superficie de la aldea, las tierras de la aldea— por una parte, y por otra la tierra del zamindar (en última instancia el zamindar que paga renta al gobierno), ziraat, jamar nij-jot o tierras sir —entre otros términos para lo mismo— (155, 156). La tierra del primer tipo se llama en Bengala de ordinario el «jot» del ryot (156). Si éste a su vez subarrienda, su arrendador lo recibe todo de él y pierde su posesión cuando él la pierde, de modo que sólo tiene un subarrendamiento en sentido estricto (157). Por disposición legal, la ocupación de hecho de una tierra durante un período de 12 años confiere al ryot —si no la tiene por otro concepto (como por costumbre, etc.)— un derecho personal de ocupación mediante el pago de una renta justa y razonable; y la ocupación durante 20 años a una tasa uniforme de renta confiere generalmente un derecho de ocupación a la misma tasa. Un número muy grande de ryots en Bengala ha adquirido de un modo u otro el derecho permanente de ocupación de la tierra que cultivan; pero el resto, un número aún mayor, sólo la ocupan contra el pago de las rentas y prestaciones que usualmente se han pagado por la tierra al kachahri del zamindar; generalmente la tasa de la renta es mucho menor que la que paga un arrendatario en Inglaterra. En principio el zamindar puede exigir lo que le parezca antes del comienzo de cada año y echar a este tipo de ryot si no está de acuerdo; pero rara vez lo hace (157-158). En el ziraat, jamar, nij-jot o tierras sir el zamindar puede cultivar la tierra por cuenta propia o contratar labradores en los términos que estén dispuestos a aceptar; ellos son sus arrendatarios, él su propietario en el sentido corriente (en Europa) de la palabra; en este caso el zamindar tiene propiedad ilimitada de la tierra ... En tierras de ryots les corresponde a éstos el usufructo (158-159). / En algunas partes de Bengala a veces se han otorgado jots o partes de ryot en grandes extensiones de jungla sin dueño u otros baldíos, con carácter perpetuo y a rentas insignificantes; esta tierra luego subarrendada a labradores. En tales casos el jot-dar no se distingue de un poseedor corriente de títulos intermedios (159).

<7.> Caminos y medios de transporte

Casi no hay medios de comunicación entre las aldeas ni entre las partes de los distritos rurales (161). En el suelo del delta no hay piedra ni nada que sea más duro que el barro; las inundaciones de la estación húmeda rompen, y a veces casi borran, cualquier carretera que no haya sido construida a grandes gastos por técnicos experimentados (161, 162).

Los vehículos que se usan para el transporte de mercancías son barcas, las cabezas de los hombres y mujeres, pequeños bueyes esmirriados y carros de bambú de una construcción realmente tosca; cuando la gente acomodada viaja, les llevan en palkis y dulis o van en barco. En la estación seca los hombres, los bueyes y los carros pue-

den ir y van por todas partes. Normalmente el tráfico local se realiza al por menor, en cantidades muy pequeñas. El dana (=cereal) u otro grano lo trillan los bueyes en el jalian, junto a la parcela dode ha crecido —en algunos distritos, como Chota Nagpore, se usa un primitivo trillo de mano—. Tanto el grano como la paja se llevan muy fácilmente al caserío sobre las cabezas de los diversos miembros de la familia del ryot. El plusproducto, si lo hay, del ryot que no va al mahajan sale en pequeñas cantidades a los hats más próximos y así se va extendiendo por los mauzahs vecinos, o se lleva más lejos a los hats mayores; sólo el mahajan y los modi disponen de silos en el pueblo. A su vez los hats mayores o centros locales del comercio de productos de la región se hallan comúnmente junto a los caminos o kahls. El comerciante de esos productos reúne aquí por medio de sus empleados lo que ha ido comprando por todas partes y lo saca en carros o en barcas; y así el drenaje de mercancías tiene un ritmo muy regular (163, 164).

Se ha dicho a menudo con ocasión de una escasez o hambre que la corriente es incapaz de invertir su sentido cuando <se hace> preciso (164). Pero la cosa <es> del siguiente modo: mientras los ryots están en condiciones de pagar el precio vigente al por menor, los mahajanes y modi del pueblo seguirán reponiendo sus stocks, cualquiera que sea la demanda local (164, 165). Pero cuando se acerca la temporada de escasez, ambos, el mahajan y el modi se vuelven «inactivos». Saben con toda precisión de qué medios disponen sus parroquianos y clientes. Naturalmente el mahajan tiene poco interés en renovar su stock con altos costos, una vez que sus clientes se hallan completamente endeudados con él; y el modi de la aldea tiene razones semejantes para no acumular un stock a precios demasiado altos, que debería vender a quienes no pueden pagar lo que compran. Este estado de cosas cambiaría por completo si ni el mahajan ni el prestamista de la aldea tuviesen motivo para dudar de la solvencia del ryot para pagar un precio rentable por el alimento importado (165). Lo que ordinariamente saca de quicio el mecanismo es la aparición del pauperismo entre los ryots, una vez que los alimentos han alcanzado cierto precio (166).

Pero lo que concierne a la actividad del gobierno en tiempos de escasez, etc. [ésta queda paralizada por sí misma en gran parte, que es lo que apunta la cháchara de Phear; pero esto <es> muy cierto.] ¿Qué hace el gobierno en emergencias de este tipo? Organizar «trabajos comunitarios» a gran escala, acumulando grandes masas de gente, sacadas de sus casas, en zonas delimitadas; se transportan grandes cantidades de grano de fuera a determinados centros locales para mantener a los que toman parte en esos trabajos y para distribuirlo hasta donde se pueda por medio de los comités locales (166). Los preparativos del gobierno para estos trabajos extraordinarios, muy grandes ellos mismos, obstruyen para el tráfico corriente las comunicaciones del campo; lanchas y carretas, etc. tienen que ser reunidas —e incluso requisadas— de todas las direcciones y quedan bloqueadas durante días y semanas antes de que sean precisas realmente, para que <estén> listas con seguridad cuando se las necesite. De este modo, no sólo mientras el gobierno está importando, sino mucho antes de que comience a hacerlo, la empresa privada se queda sin vehículos (166, 167). El modo de actuar del gobierno tiende directamente a aligerar la presión que pesa sobre los mahajanes y modi de las aldeas y a hacer aún más inseguro el mercado que abastecen; en efecto, el gobierno saca de sus casas tantas personas como puede, y más bien a los hombres válidos que a los inválidos y débiles, y lo mismo con el suministro de grano. Tan pronto como el gobierno anuncia su previsión de un hambre y su intención

de tomar medidas extraordinarias para combatirla, cesa todo esfuerzo natural en la aldea, el último escalón del sistema (168). /

43

Peon —por piada— = sirviente (criados inferiores de un zamindar o terrateniente); sandúk o sinduk = arca de madera ⁶.

ryot = raiyat, originariamente subordinado, actualmente labrador ⁶.

rabi o rubbi: los meses de marzo o abril; el tiempo de recolección de los cultivos sembrados o plantados después de las lluvias del monzón en septiembre u octubre del año anterior ⁶.

talúq = tierra sobre la que se tienen derechos; tehsildar o tahsildar: el que recauda rentas o ingresos ⁶.

Top o tope o topu: bosquecillo de árboles frutales ⁶.

Hay que notar que tari o tadi, vulgarmente toddy, <designa> el jugo de palma fermentado o sin fermentar; además el aguardiente de otras fuentes ⁶.

Sobre los medios de que disponen las familias campesinas en Bengala oriental <hay> un memorándum, que le fue presentado a Phear por Baboo Ram Sundar Basack de Dacca. Phear lo reproduce en el «Apéndice», nota A.

Charpoy = bastidor de madera con un trenzado de cinta o cuerda tensada, apoyado sobre 4 patas cortas.

Dao <=> podadera u hoz.

1.ª clase de ryots: cultivan 15 bigas o más y tienen una familia de 1 ó 2 hermanos y 4 ó 5 hijos mayores. Su número, muy pequeño.

2.ª clase: cultivan de 8 a 10 bigas, con unos 3 ó 4 adultos varones en la familia. <Más numerosos> que los de la primera clase. Cuando un ryot, como es corriente, no tiene adultos varones en la familia que le ayuden, pero sí capital suficiente para emplear a jornaleros, pertenece a la 1.ª o a la 2.ª clase.

3.ª clase: 4 ó 5 bigas, tienen un hijo o hermano o nadie que les ayude —por tanto sólo pueden cultivar de 4 a 5 bigas—. Constituyen la mayoría.

4.ª clase: un gran número. Tienen 1 ó 2 bigas de tierra, el principal sustento suyo y de su familia lo ganan trabajando para otros a salario; son más bien jornaleros que cultivadores regulares.

En la 1.ª clase tienen de ordinario 4 casas techadas de paja en buen estado, formando un cuadrilátero, más 3 ó 4 casas fuera de él, que cumplen las funciones de dhenkighur (dhenki: majadero y mortero usados sobre todo para descascarillar y limpiar el arroz) ⁴, establo para las vacas y gola. La casa principal de las 4 que cierran el cuadrilátero cuesta generalmente 30 ó 40 rupias, poniendo ellos mismos la mano de obra. Las otras cuestan de ordinario unas 20 ó 25 rupias. La construcción de su hogar para una familia así cuesta por tanto de 150 a 175 rupias.

En la 2.ª clase sólo 1 a 2 casas además de las 4 del cuadrilátero; su valor de conjunto, 100-125 rupias.

La 3.ª clase tiene 1 ó 2 casas más un establo para las vacas, o 1 ó 2 únicas casas con tejado de paja, que sirven de cocina, dhenkighur, etc. El valor de estas casas, 30-40 rupias.

El valor se calcula aquí por el coste de construcción; vendidas en buenas condiciones generalmente dan menos, pero varía —el precio de venta— con su estado, situación, demanda, etc.

El ryot de la 1.ª clase tiene generalmente un kalsi de latón —kalsi = un gran caldero—, 3 ó 4 lotahs —lotah o pali = vaso—, 4 ó 5 thalas —platos—, 1 ó 2 batis —bati = taza—, 1 boughna —recipiente de latón— ó 2 sartenes de hierro. La cantidad de

Valor de la propiedad a disposición de las diferentes clases de ryots (p. 284)

Clases de ryots	Casa			Utensilios domésticos			Sinduus			Charpoys			Vestido, incluidos jantas y cojines			Aderezo			Artículos de cocina			Artículos del gola		
	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.
1.ª clase.....	162	8	0	22	0	0	12	4	0	1	0	0	18	8	0	45	0	0	3	0	0	95	0	0
2.ª clase.....	112	8	0	15	8	0	3	8	0	1	0	0	10	8	0	30	0	0	3	0	0	45	0	0
3.ª clase.....	35	0	0	10	0	0	0	12	0	1	0	0	5	8	0	11	0	0	3	0	0	25	0	0
Ultima clase.....		

	Ganado			Asados			Daos, etc.			Bote			TOTAL		
	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.	Rs.	As.	Ps.
1.ª clase.....	80	0	0	8	0	0	5	0	0	25	0	0	477	4	0
2.ª clase.....	40	0	0	5	0	0	3	0	0	15	0	0	283	0	0
3.ª clase.....	20	0	0	3	0	0	2	0	0	...			116	4	0
Ultima clase.....			25	0	0

latón que entra en estos utensilios <es> aproximadamente de 12 ó 15 seers; su precio de compra es de 1 rupia con 8 annas a 2 rupias por sler; su precio de venta oscila entre 12 annas y 1 rupia con 4 annas por seer. En total el valor de estos utensilios = 20 rupias. Las palanganas de hierro y 1 ó 2 platos de porcelana en el caso de los musulmanes, así como alfarería local —pucheros y platos—, se pueden valorar en un par de rupias.

Cestos y otros objetos de bambú o cañizo como jhaki, dalli, kula, dalla, katta y dhama o medida de volumen, pueden ser valorados en 1 rupia.

En la 2.ª clase de ryots la cantidad total de latón, unos 8 ó 10 seers = 8, 12 ó 15 rupias; el resto de los utensilios, unas 2 rupias.

Normalmente un ryot de la 3.ª clase tiene 1 ó 2 lotahs —vasos— de latón, 1 ó 2 thalas, a veces un boughna; cantidad = 5 seers, = unas 8 rupias. Los utensilios de barro y bambú, los mismos que en la 2.ª clase, para suplir los utensilios de latón.

Entre los campesinos de la 1.ª clase, sólo unos pocos tienen algo así como un sinduk; sí lo tienen en cambio las casas de la clase comerciante de la aldea. Precio = 15-20 rupias. Los ryots de esta clase tienen de ordinario en vez de los sinduks de familia propiamente dichos una arqueta de mango u otra madera de menos valor y 1 ó 2 petaras (o pitaras, cf. *supra*) de cañizo. Precio, de 2 a 4 rupias —las pitaras cuestan otro tanto—.

15 Aparte de esto, la mayor parte de los ryots o sus mujeres tienen 1 ó 2 arquitas de madera o estaño para guardar dinero, aderezos y otros objetos de valor. Su precio, 1,5 rupias. Valor total de estas arcas, arquitas, etc. = 6-8 rupias.

Las familias de la 2.ª clase tienen de ordinario 1 petara y una arqueta ó 2 = 3 ó 4 rupias aproximadamente.

Los ryots de la 3.ª clase tienen a lo sumo jhaels o en algunos casos pequeñas petaras; su precio = 1,5 rupias aproximadamente.

Costumbre general de guardar las cosas de valor en pucheros de barro bajo el suelo o fuera.

Con muy pocas excepciones, los ryots no tienen ni chowkis ni charpoys, etc. En vez de eso, diferentes cubiertas para echar al suelo al acostarse por la noche. 1 rupia de valor medio de esas esterillas por familia, independientemente de la clase de ryots. Todos los ryots usan para sentarse chhalas o sacos de yute, que, cuando lo requieren las circunstancias, se usan también para guardar el grano.

Asientos de varios tipos hechos de pedazos de bambú, cañas y viruta de areca y de pequeñas plantas llamadas pira, o taburetes bajos; tan pequeños, que en cada uno sólo se puede sentar un hombre.

Todo ryot, varón o mujer, tiene 2 dhutis de tela basta de Manchester para el uso ordinario mientras no se halla en el trabajo, de unos 12 pies de largo y 3 pies de ancho. Además en las familias acomodadas las mujeres sobre todo tienen sharis del país y mantos zenana, los hombres chaddars, a veces pirans. Para el invierno los hombres mayores y las mujeres tienen chaddars de paño grueso, mientras que en el trabajo llevan gamchas muy cortas y ajustadas o vestidos viejos recortados. No <hay> más diferencias en cuanto a los vestidos que poseen las familias de las diversas clases que las debidas al número de los miembros de cada una. El valor medio de los vestidos por individuo, varón o mujer, unas 2 rupias. Dhuti: pieza de género de Manchester conocida en el bazar como paño largo o dril americano; shari: pieza de paño que llevan las mujeres, orlada de diferentes colores; chadars o paño: pieza de dril americano o paño largo de unos 9 pies de largo; piran o camisa, vestido que se ha puesto de



moda hace poco, de dril americano o paño largo. Gamcha o napkin: pieza de paño estrecha y corta. Kantha: edredón lleno de trapos.

En una familia de la 1.^a clase (ryot) con 12 personas —de las cuales se puede descontar 4 teniendo en cuenta que los mismos vestidos son llevados por diferentes personas— el valor de los vestidos = 15 ó 16 rupias; en la 2.^a clase con unas 7 personas —de las cuales se puede descontar 3 por la misma razón— el valor medio de los vestidos = 8 ó 9 rupias; en las familias de la 3.^a clase, con 2 ó 3 individuos, el valor de los vestidos = 4 ó 5 rupias.

A estas cifras hay que añadir 3, 2 y 1 rupias como valor medio de los leps —edredones—, kanthas y cojines en una familia ryot de 1.^a, 2.^a y 3.^a clase, respectivamente.

Aderezo: los varones adultos no lo llevan; de chicos llevan a veces brazaletes de latón o plata en las manos y mandulis o patta colgando del cuello; las mujeres usan aderezos de varios tipos de oro o plata y a veces de latón, como son:

Nath, o anillo para la nariz; besar, colgante para la nariz; dana, perlas para el cuello usadas entre los hindúes, pero muy rara vez; kalse, piezas para llevar en los brazos; balla = anillos; mul o kharu: anillos para los pies; churi, brazaletes que se llevan entre los musulmanes; hasli, un anillo grande alrededor del cuello. En total el valor del aderezo que posee una familia de la 1.^a clase = 40-50 rupias. —Las mujeres cuyos maridos viven, si <son> musulmanas llevan un churi de plata y laca, y si <son> hindúes un par de brazaletes de concha. En una familia de la 2.^a clase, unas 30 rupias; en una familia de la 3.^a clase, unas 10 ó 15 rupias.—

En la cabaña de cocinar apenas <hay> más que una pata —piedra plana— y una puta —rallador de piedra— para desmenuzar los condimentos, y pucheros de latón y barro: ghoti, puchero de latón o barro; raing, puchero de barro en que se cuece el arroz; patil, cuenco para hacer el curry; shara, tapadera de barro; jhajri, vasija de barro para colar el agua al limpiar el arroz, etc.; hatta, cucharón o cuchara de hierro o madera que se usa para cocinar; bowli, pinzas de hierro usadas para agarrar los recipientes calientes; tagari, recipiente de madera para guardar lo que se ha cocido. Junto con el dhenki, el ukti y el mosal —gran mortero y majadero de madera— hay que valorar el total en unas 3 rupias por familia.

En general los ryots, según las circunstancias, se quedan con una cierta cantidad de arroz, mostaza, etc., para el consumo anual y la próxima sementera; su valor para la 1.^a clase, 90-100 rupias; para la 2.^a clase, 40-50 rupias; para la 3.^a clase, 25 rupias.

Ganado: familia de la 1.^a clase, 8 ó 20 vacas y bueyes, a veces un par de cabras u ovejas; si son musulmanes, gallinas; familia de la 2.^a clase, 4 ó 5 vacas; en la 3.^a clase, 2 ó 3. Valor del ganado en la 1.^a, 70 rupias; en la 2.^a, 40 rupias; en la 3.^a, 20 rupias.

Utillaje: una familia de la 1.^a clase posee unos 8 a 10 arados y 3 ó 4 rastrillos, con un valor de unas 8 rupias; para la 2.^a y 3.^a clase el valor de los arados es de 5 y 3 rupias, respectivamente. /

146 Una familia de la 1.^a clase tiene en general 3 daos, 4 ó 5 kachis, 2 kodalis o palas, 1 juntí —zapapico— y un hacha; valor total, 5 rupias; familias de la 2.^a y 3.^a clase, los mismos objetos en menor número, con un valor de 3 y 2 rupias respectivamente.

Lanchas: los ryots viven en tierras bajas y campos, etc., cubiertos anualmente por las aguas altas, y a la orilla de un río; de ahí que normalmente tengan un dingui —barquita— de un valor de 10-30 rupias. Este «útil» de lujo sólo entre los campesinos de la 1.^a y 2.^a clase, muy rara vez en la 3.^a

La gran clase 4.^a, generalmente dispone de una sola casa, un lota o un thalla de latón o una fuente de piedra o madera y un cesto de caña o bambú, etc., nada que

se parezca a un sinduk o charpoys; 1 ó 2 esteras y kanthas y cojines y un par de dhutis, un arado, un rastrillo, un dao, un kodali, un kachi, a veces 1 ó 2 vacas; el valor total de todos estos cachivaches puede estimarse por término medio en 25 rupias.

T Kodali o kodali = especie de azada con la que se hace no sólo el trabajo de la azada, sino el de la zapa y la pala.

Kathak = narrador profesional; uno que recita poemas tradicionales, etc.

Latti = bastón o porra, normalmente de bambú, muy anillado e incrustado de metal; morha, taburete.

Mulla o mulána: encargado de la mezquita de la aldea, maestro islámico.

Kachha = crudo, basto, inmaduro, incompleto; pakka = en su punto, maduro, completo.

Nirj, tasa corriente o consuetudinaria, por ejemplo de una renta, etc.

Palla, turno (cuando a uno le toca la vez), por ejemplo referente al culto o al disfrute de unos bienes.

Dhoti = paño que se lleva alrededor de la cintura. Bhát, arroz cocido.

Ghát = taludes o terrazas a la orilla de un río o de un estanque; paso por una montaña o entre colinas, a veces la línea misma de las colinas.

Jágir, Jághir, posesión consistente en un derecho a prestaciones o a renta; jalkarwála, el que tiene derecho a pescar ¹¹.

Aquí sigue la 2.^a sección del libro de Phear sobre Ceilán. El mozo vivió 10 años en Calcuta; en Ceilán vivió de 1877 a 1879. La 3.^a conferencia («Evolución del sistema indoario de sociedad y posesión de tierras») la leyó el mozo en 1872 ante la Bethune Society de Calcuta.

II. La comunidad agrícola en Ceilán ¹²

1. La economía de la aldea

Isla de Ceilán = una pera; la parte redonda de la pera ocupada por una masa montañosa que se eleva a veces hasta 7 000-8 000 pies, rodeada en su base por una orla de tierras bajas que se continúan por toda la costa (173).

La Nueva Provincia Central del Norte, constituida el 6 de septiembre de 1873 con fines administrativos, abarca la parte interior de la llanura septentrional ... Interminable jungla en estado de naturaleza con unas pocas manchas pequeñas de cultivos amarillo-verde y unos pocos estanques o charcas... La superficie no es absolutamente plana sino con considerables ondulaciones en algunos sitios y en otros quebrada por sierras bajas o cerros redondos de gneis. De ordinario los estanques parecen deberse exclusivamente a la acumulación de agua en depresiones naturales del suelo, cuando carecen de un desagüe lo suficientemente bajo como para drenarla ... pero su profundidad y tamaño la mayoría de las veces <han sido> aumentados artificialmente con un terraplén de tierra o dique, construido a lo largo de la parte baja de la depresión. En la parte más seca del año, cuando la masa del agua se retira hacia el dique, es decir hacia la parte más baja, deja descubierta la mayor parte de la superficie del estanque, de modo que la jungla se halla en condiciones de florecer ahí —como también lo hace en el mismo dique— con igual fuerza que por doquier en la superficie colindante. Por eso <es tan> difícil divisar el estanque, incluso cuando <se está>

cerca de él. Y cuando <está> lleno, gran parte de él se parece mucho a una parte del bosque que estuviera inundada (173-175).

El centro de la provincia se halla muy cerca de Anuradhàpura, la clásica ciudad del Mahawansa, durante 700-800 años metrópoli de las sucesivas dinastías que reinaron sobre la mayor parte de Ceilán, para ser luego abandonada a la ruina por otros tantos años. La población —en 1871 sólo 16 habitantes por milla cuadrada, incluidos los de las aldeas y del nuevo bazar— <estuvo> preservada durante un período muy largo, hasta hace poco, por lo apartado e inaccesible de su situación de la acción perturbadora de los influjos extraños de cualquier tipo; de ahí que allí <se encuentre> una «típica muestra viva» de una economía y civilización agrícolas muy primitivas (175-176). Los pobladores son cingaleses y se clasifican a sí mismos con los kandyan o montañeses por contraposición con los cingaleses de la llanura, que habitan la costa por ambos lados; muy distintos de los tamiles, más delicados de compleción y de piel oscura, que constituyen la población de la parte septentrional de la isla (176, 177).
147 La lengua cingalesa pertenece al / grupo ario, al parecer procedente de una raíz estrechamente relacionada con los prakrits sánscritos de la India septentrional; sin embargo el aspecto de la gente cingalesa insinúa un cruce ario con otro elemento étnico de tez amarilla y contextura robusta; sus hombros son anchos, la caja profunda, musculosos, con fuertes pantorrillas, como todos los pueblos mongoles, a diferencia de los arios de la India; su peculiaridad más llamativa: la excesiva capilaridad tanto en hombres como en mujeres. Esto no es una característica de las tribus mongolas mejor conocidas; pero los ainos, una raza turania en el extremo oriental de Asia, poseen este extraordinario desarrollo capilar en grado aún mayor (177-178).

Los tamiles que habitan la provincia septentrional son indistinguibles de sus hermanos en la India continental, con su frágil contextura, piel oscura, labios gruesos, narices abiertas y basto pelo; pertenecen sin ninguna duda a la raza dravídica (179). En los distritos fronterizos entre tamiles y cingaleses se encuentran excepcionalmente aldeas de baja casta, en las que no se ha conservado el tipo puro de ninguno de ambos grupos (*loc. cit.*).

Además de las aldeas agrícolas en que se distribuye la población del distrito, han surgido algunos pequeños bazares —con frecuencia efímeros— en lugares oportunos al borde de los caminos principales; <esto ha ocurrido> gradualmente, a medida que han ido siendo abiertos a través del bosque; quizá nunca habitados por los kandyans, sino sólo por los cingaleses de los llanos, la gente de los brezales o los tamiles (*loc. cit.*).

El elemento dominante de la aldea: la extensión o campo de paddy, a su vez «función de las disponibilidades de agua» (179, 180). De ordinario la parcela se halla directamente junto a un estanque y a menudo es asombrosamente pequeña en relación con el tamaño del estanque entero; para regarla el agua sale del estanque por un canal de obra abierto en la parte más baja del dique y más corrientemente aún a través de una brecha o corte en el mismo dique; el campo se halla situado de modo que el agua pueda inundarlo todo en una sucesión de planos hasta el más bajo y alejado de todos; la línea del suelo es casi siempre completamente horizontal de parte a parte. Según como sea el suelo en cada sitio, el campo tiene una forma más o menos irregular, con su lado más largo partiendo del dique del estanque. Si no, se trata de un claro aislado en la jungla universal que domina por todos lados, cubriendo incluso el dique del estanque y una gran parte de su mismo fondo (180).

A cada campo le corresponde una gama o aldea, es decir un grupo de caseríos donde viven los labradores; rara vez tiene una aldea más de un campo; la aldea se halla

en la jungla junto al campo, a la sombra de los árboles y en las proximidades del dique; de ordinario no muestra una ordenación premeditada. Cada caserío, de un hombre acomodado, <es> una cabaña baja de cañizo y barro, con techo de paja, <que consta> tal vez de 2 habitaciones sin luz dando a la minúscula veranda; el suelo de ésta <es> la plataforma de tierra de la cabaña y su techo los salientes alerones; frente a esta cabaña <se encuentran> pequeños attawas recubiertos de barro, que son unos cilindros cubiertos, hechos de trenzado de mimbres, levantados sobre puntales, para almacenar el grano —es el equivalente de los golos de Bengala—. Por una parte hay además un gran establo abierto con su pequeño henil para el ganado —si lo tiene el campesino—, herramientas, muela para el curry, majadero para el arroz —el dhenki de Bengala—, etc. Bajo el alero posterior de la cabaña también un lugar para arados, grada, rastrillo, etc. Junto al pequeño bancal del caserío o rodeándolo en parte, un jardín o parcela cultivada desordenadamente con árboles frutales, especias, verduras de curry —el sag de Bengala—, etc.; en conjunto las más de las veces en mal estado y descuidado; los diferentes caseríos que componen el conglomerado de la aldea se hallan separados entre sí por sendas irregulares, mal definidas, fangosas (181, 182).

Al frente un jefe territorial, llamado en estos tiempos modernos [¡falso!] el «propietario de la aldea», sucesor del primitivo jefe; en la actualidad puede ser la Corona (inglesa) o una fundación religiosa o un señor cingalés privado (182). El campo de la aldea o tierra del paddy <se halla> dividido en porciones mediante surcos paralelos que lo cruzan de parte a parte en ángulo recto con la dirección en que corre el agua; cada una de estas porciones <es> la parte hereditaria de alguna persona o familia que reside en la aldea o pertenece a ella. La principal porción o parte —llamada mot-tettuwa, ziraat en Bengala— pertenece al jefe de la aldea; todos los otros propietarios de una parte tienen que darle al tipo una contribución de su cosecha en especie o rendirle algún servicio definido y específico, doméstico o agrícola.

Esta diferencia es el modo de posesión —producto en especie o prestación personal— corresponde exactamente a las condiciones / de posesión en Bengala del raiotti (ryot) y lajiraj respectivamente. La única diferencia: en Bengala la posesión raiotti —posesión contribuyendo con una parte del producto— es la forma predominante y la posesión lajiraj la excepción; en Ceilán la posesión con prestación de servicios —nilakariya— es —o, mejor dicho, era— muy general y lo otro la excepción. [Esto demuestra que la forma de Ceilán es la más primitiva; en efecto, el pariente mayor o jefe del pueblo no era propietario, no cobraba una «renta», se le satisfacía con «prestaciones personales.»] En Bengala la prestación o posesión lajiraj <es> siempre libre y honrosa, como la del sacerdote, doctor, guardia, etc.; en Ceilán el nilakariya es ordinariamente servil (183, 184).

Lo más corriente es que haya un jefe para varias aldeas, y antiguamente la casa de un jefe nativo rico se llevaba por turnos de servicio doméstico a cargo de aldeanos, sacados de las diversas aldeas según el orden marcado por las obligaciones debidas por sus tierras. Actualmente la posesión de servicios ha pasado, por así decirlo, a posición libre [?]. Allí donde <hay> un vihara o templo budista, como <ocurre> con frecuencia en la Provincia Central del Norte, el servicio personal, que asume aquí formas especiales —mantener la iluminación, encargarse del techo u otras reparaciones en el pansala o residencia del sacerdote budista, etc.—, aún <sigue> en plena vigencia (184, 185).

La organización administrativa encargada de recibir los servicios para el jefe de la aldea consistía en 1 ó 2 empleados, el gamerale —el hombre de la aldea—, el lejam

—escribano o contable—, etc. Algunos de los más ricos entre los parcioneros del campo de la aldea —probablemente debido a que por origen familiar son de la misma sangre que el jefe— servían por su parte cumpliendo hereditariamente uno de estos cargos u hospedando al jefe de la aldea cuando venía, o a otros huéspedes de la aldea (185-186). Algunos de estos servicios consisten en trabajar de herrero, carpintero, dhobi o incluso de médico —vederale—. La gente de su misma aldea les paga a su vez por sus funciones profesionales o artesanales bien en forma de trabajo labrando su parte en el campo de la aldea, o bien mediante una cantidad de paddy en la era del pagador, medida y entregada una vez terminada la cosecha. Otra prestación consiste en proveer al jefe de la aldea de aceite, arecas, miel de la selva, caza, etc. (186).

Mucho más importante <es> la acción común por parte de los campesinos con finalidad comunitaria, exigida por los imperativos de un cultivo realizado en las condiciones primitivas de la Provincia Central del Norte y en realidad en todo Ceilán, por ejemplo cercar cada temporada el campo de la aldea contra los animales salvajes de la jungla que lo rodea; ningún parcionero podría realizar por sí solo todo el trabajo; y basta con un desperfecto en cualquier parte de la cerca para que las parcelas de todos queden al descubierto; de ahí que cada parcionero se halle directamente interesado en este trabajo y deba contribuir a él de acuerdo con su parte en el campo. También cuando hay que rellenar una brecha en el dique o realizar una reparación en él, colaboran en ello todos los parcioneros, quienes ponen a disposición, cada uno en la debida proporción, mano de obra de su familia o sevidumbre en turnos sucesivos, hasta que se concluye la obra (187).

Aunque cada parcionero en el campo de paddy de la aldea tiene un derecho hereditario a su parcela con carácter exclusivo, sin embargo el modo de cultivo que se realiza generalmente le vincula ... casi a cada paso de su labor con los vecinos de arriba y abajo, sea con carácter dominante o de sevidumbre. El proceso de preparación y roturación del suelo para la siembra o plantación, de limpieza y control de las malas hierbas y el cuidado de la mata de paddy se realiza desde el principio hasta el fin en gran parte mediante sucesivas anegaciones de la parcela, cuya altura debe ser regulada según el proceso y el estadio en que se encuentre. De ordinario 3 anegaciones largas para la siembra y 7 más cortas mientras crece la planta. Como para anegar una parcela relativamente baja generalmente hay que anegar las parcelas más altas y no se puede contar con que la mata de paddy crezca con igual rapidez en todas las parcelas, para evitar el riesgo de que los trabajos de un parcionero destruyan las plantas más jóvenes de sus vecinos, la regla general <es> que el parcionero al extremo más bajo del campo comience el primero las faenas de la labranza, de modo que su vecino pueda contar con condiciones seguras de salida. Y así se sigue sucesivamente por este mismo orden (188-189). Cuando un año, sea por falta de agua o por lo que sea, sólo se puede cultivar de hecho una parte del campo de paddy de la aldea, se toma esta parte menor como si fuera el todo y se divide entre los parcioneros de la aldea como lo estaba el todo originario. Esta decisión la toman todos los parcioneros como un cuerpo. Esto ya no se conoce en todas parte de hecho; pero se halla previsto con frecuencia en las disposiciones gansabawa, dictadas hace poco, a ruegos de los mismos aldeanos para que se indicase que ésta era una vieja costumbre profundamente arraigada (189). / Con completa independencia de las relaciones con el jefe de la aldea, por tanto, en cada aldea de la Provincia Central del Norte —y realmente con vigencia en todas partes— <hay un> funcionario, el vel vidahne, y otros elegidos por los parcioneros para dirigir y llevar a cabo el sistema de cercar, arar, plantar, cambiar las

parcelas cuando haga falta, etc., o en general la economía agrícola interna de la aldea (190).

La producción de arroz en los campos de regadío ni siquiera alcanza a formar la parte principal de la alimentación de los parcioneros en la mayoría de las aldeas de esta provincia. La base corriente de la alimentación <la constituye> el grano seco, koraccan, que crece en las tierras altas, es decir simplemente sin riego o inaccesibles a él. Una parte del bosque que rodea la aldea y su campo de paddy es talado y quemado, y se planta en él karaccan por un máximo de dos años consecutivos, después de lo cual se deja al claro volver a convertirse en jungla; y este proceso no se repite en el mismo sitio hasta dentro como mínimo de otros 10 años (190-191). Este proceso de roturación chena se realiza a menudo en *** la Provincia Central del Norte por acción común de los parcioneros de la aldea bajo la dirección de sus propios funcionarios; y a veces todo el proceso de cultivo que sigue se hace también en común, repartiéndose sólo el producto. Otras veces en cambio, después que se ha realizado la roturación, la tierra se divide y adjudica antes de empezar a cultivarla; éste es siempre el caso cuando las parcelas están destinadas al cultivo de verduras domésticas o ingredientes del curry (191) (Huerta). En las provincias marítimas este sistema de roturación comunitaria parece desconocido; todos los que tienen tierra chena parecen poseerla absolutamente, la cultivan y roturan por sí mismos a grandes intervalos o se lo hace alguien bajo ciertas condiciones de arrendamiento anda (191-192).

Según se dice, en algunos pocos casos el bosque y el suelo chena se reconocen como propiedad de la aldea en el sentido de que los parcioneros del campo de paddy de la aldea, sin permiso del jefe de la aldea o del gobierno, pueden roturar y cultivar del modo descrito cualquier campo sobre la base de su parte en la aldea y a proporción de ella. Generalmente la Corona (John Bull) se reserva un derecho general sobre toda la jungla y tierra baldía dondequiera que se halle, mientras no haya sido apropiada con anterioridad para su uso real; por consiguiente no se puede talar un árbol [!] ni cultivar en chena sin permiso del gobierno (192).

De hecho el laboreo lo realiza las más de las veces cada labrador con las manos de su familia especialmente el cultivo del paddy es tan respetable, casi sagrado, que las mujeres no <son> dignas de tomar parte en él y no pueden aparecer por la era, sobre todo cuando se está trillando el llamado hill paddy, la clase de grano de arroz más estimada (192-193).

Cuando el parcionero es una mujer sin hijos o trabaja en otra cosa o es lo suficientemente acomodado como para no tener que trabajar con sus manos, entonces el arreglo corriente <es> que su parte se la cultive otro por cuenta propia y luego dé al parcionero una parte especificada de lo recogido; esto se llama un arrendamiento en ande, es decir a partes iguales; la mayoría de las veces, quizá casi siempre, la parte acordada = 1/2 del producto tanto en paja como en grano; además el cultivador tiene que dar una parte al criado responsable que envía de ordinario el parcionero para que se quede *in situ* cuidando de sus intereses desde el día de la cosecha hasta el del reparto, y además alimentarle en ese lapso de tiempo (193-194).

Casi todo el cultivo delegado se hace de este modo; desconocido: arrendar la tierra por una renta en metálico; tampoco existe una clase de jornaleros, que trabajen la tierra de otro por un salario en metálico. De hecho en la aldea arrocera de Ceilán * prácticamente no se utiliza la moneda. Quizá la mayoría de los aldeanos no tienen suficiente paddy para alimentarse hasta la próxima cosecha o para la siembra, o carecen de arado o de bueyes. Cuando y en la medida en que los necesitan, se los da

el capitalista de la aldea bajo la condición de que a cambio le entreguen en la era una cierta cantidad acordada o parte del producto por cada ítem del préstamo. Igualmente se remuneraban los servicios del vederale, el herrero u otros artesanos. Lo mismo puede ocurrir también a veces con el trabajo manual; pero la costrumbre general entre los parcioneros vecinos <es> ayudarse mutuamente en esto cuando es preciso (194-195). El jefe de la aldea tiene gratis el cultivo de su muttettuwa bajo la inspección de sus empleados, servicio que le deben en turno de labor aquellos aldeanos cuyas tierras lo implican; esta modalidad le adjudica todo el producto de la cosecha. Pero también él / prefiere a menudo renunciar a estos servicios y arrendar el muttettuwa en ande —ande bajo la condición de recibir una parte determinada del producto, originariamente la mitad— (195). Esta descripción está tomada de la provincia Central del Norte y de la de Kandy (196). Primero se constituyó una jerarquía monárquica (!) sobre la base de la aldea; pero el poder soberano (!), una vez constituido, se va convirtiendo con el tiempo en instrumento para producir y desarrollar condiciones y nociones (!) de propiedad de la tierra totalmente nuevas (*loc. cit.*).

2. Posesión de la tierra y economía del Estado

A los Adigar, Dessave, etc. y otros jefes los reyes les confirieron —en recompensa por servicios militares y civiles— no tierras sino concesiones de dominio sobre poblaciones. El agraciado recibía los derechos tradicionales de jefe sobre las aldeas y tierras actualmente apropiadas; de ahí la nindegama —aldea bajo propiedad privada por oposición a la gabada-gama, de carácter regio (197, 198). En Ceilán la subenfudación no <ha alcanzado> extensión considerable (198). Ni siquiera los subarrendatarios alcanzaron en Bengala su gran desarrollo moderno hasta después que el Acta Permanente hubo dado a los zamindares el absoluto derecho de propiedad sobre toda la tierra de sus zamindaris, derecho carente de correspondencia en Ceilán (199). Algunas concesiones, regias o por señores privados, se convirtieron en asentamientos de cultivo con el agraciado —no el donante— a su cabeza; el donante carecía de toda otra vinculación con la nueva comunidad a parte del vínculo de servicio que le religaba a la concesión y que a menudo con el paso del tiempo expiraba, perdía su vigencia. Otros quizá estaban desde el comienzo exentos y libres de obligaciones permanentes (199, 200).

Por eso Phear trata de deducir los numerosísimos casos de labradores e incluso de propietarios que no trabajan en el campo, que poseen tierras por un derecho de carácter absoluto e independiente; se encuentran por todas partes en la región, sobre todo en las provincias marítimas, aunque aquí la dominación holandesa realizó probablemente la mayor parte del cambio ocurrido en la época moderna (200).

Así está surgiendo actualmente una clase de trabajadores agrícolas, pues los señores ricos de la región que <habían> hecho dinero por otros medios que la agricultura, se encontraban en condiciones de conseguir el trabajo de los propietarios más pobres de la aldea contra un salario diario en metálico y explotar así extensivamente sus tierras en el sentido inglés de la palabra «farm» (200, 201).

El sistema de la gran familia salta a la vista tanto en Ceilán como en Bengala; pero rara vez llega en Ceilán a dimensiones tan amplias; especialmente característico <es> el sistema cingalés de gran familia: 2 ó probablemente más hermanos que viven juntos bajo un mismo techo compartirán una mujer; práctica a la que se opone la legis-

lación inglesa, pero de ningún modo extinguida; sigue interviniendo como un factor curioso en el derecho de herencia a que se deben atener los tribunales civiles (201).

El disfrute de la propiedad de la gran familia se rige por el acuerdo, expreso o implícito, entre todos los adultos que participan de esa propiedad, con frecuencia separados en grupos menores, cada uno con su propia parcela de tierra; quien no esté de acuerdo puede reclamar que se separe su parte de la de los otros (202). En el caso de plantaciones de cocos o areca, de árboles jak e incluso de campos de paddy, lo normal <es> que la cosecha se haga en presencia de todos los que tienen parte y luego se divida el producto de acuerdo con las partes. En tal caso todos los que tienen parte realizan juntos el trabajo preciso para cultivar o cuidar la plantación y constituyen de hecho una cooperativa. También se suele arrendar el campo o plantación en ande, bien a un extraño o bien a varios de ellos mismos. Entonces todos los que tienen parte deben estar presentes al reparto del producto, que se realiza en 2 pasos, dividiéndolo primero en dos mitades y luego cada una de ellas entre todos (202, 203). A veces el disfrute de la propiedad <se realiza> por orden tatta maru; primero se reparte —en abstracto— y a cada uno se le asigna el número de partes que le corresponden; luego se queda con el todo por tantas cosechas como partes a las que tiene derecho, y al final de este período de tiempo se lo da al que le sigue en el turno, etc. Por ejemplo: A, B, C <tienen> derecho conjunto sobre un campo de paddy en indiviso proporcionalmente a 2, 3 y 4, es decir: a 2/9, 1/3, 4/9 del todo respectivamente; entonces A disfrutaría del campo entero durante 2 años, B durante 3 y finalmente C durante 4, para repetirse luego la serie de turnos en el mismo orden durante períodos sucesivos de 9 años, mientras una de las partes no insista en que se realice un reparto efectivo del campo (203, 204).

Semejante tipo de sucesión adoptado en algunas aldeas de la costa para utilizar los / fondos pesqueros que les pertenecen; éstos se dividen en zonas y las lanchas autorizadas de la aldea pescan en esas zonas por turnos organizados según el gansabawa. Cada una de estas lanchas con sus redes es una valiosa propiedad, que pertenece a varios copropietarios juntos, de ordinario miembros de una familia y con derecho a sus respectivas partes por herencia... Lo que se pasa en un día se saca a tierra, se divide en un número suficiente de partes iguales y éstas se distribuyen a continuación de modo que 1/50 <sea> para el propietario de la tierra a la que se sacó el pescado; 1/4 para los que han hecho el trabajo; 1/5 por el suministro de redes extra, etc. suministradas por terceras partes en el proceso de traer a tierra y guardar el pescado, lo que <hace> un total = $(2 + 25 + 20)/100 = 47/100$; el resto 53/100, es para los propietarios del bote y la red de acuerdo con su parte en ellos (204, 205).

<3. Ceilán y Bengala>

Panguwa = parte en el campo de paddy de la aldea que corresponde al nilacaraya cingalés (206).

El ande cingalés es el exacto pendant del batai bengalí. La delegación del derecho a cultivar el suelo se diferencia en ambos sistemas agrícolas del arrendamiento de tierra como una mercancía. La hipoteca sobre el usufructo, derivada de esta concepción, es la forma predominante de negociar como mercancías con el panguwa y el jot respectivamente (207, 208).

En Ceilán como en Bengala <hay> dos clases de funcionarios en la aldea: una querida por las relaciones entre sí de los habitantes de la pequeña república cam-

pesina, la otra por las relaciones «con su [!] señor»; el gamerale, lejama, kankaname corresponden al naib, patwari, gomashtha bengalíes; por otra parte el vel vidane equivale al mandal (208)¹³. Acuerdo baiti (en Bengala), por el que el cultivo lo realiza otro que el propietario y éste recibe una parte determinada del producto (237).

4. *El impuesto sobre el grano*

El labrador está obligado a pagar a la Corona un diezmo o parte de su cosecha de paddy, si la tiene, y en algunas otras partes de la región también de sus otras cosechas de grano (214).

En muchos casos las aldeas se hallaban en manos de la Corona —a esto se le llama en la India jas— para financiación específica de las instituciones centrales: el mutetuwa se labraba como prestación personal o estaba en ande bajo la dirección de servidores de la Corona; el producto así recogido se depositaba en especie en los graneros reales —gabedawa—, arsenales —awudege— o tesorerías —arramudale—, según su clase; y los servicios personales debidos se cumplían en el palacio u otro sitio según lo requiriera inmediatamente la casa real. Las aldeas o tierras de la Corona se conocían bajo diversos nombres como ratninda o ande, tierra originariamente de la Corona; nillapalla, que habían recaído en la Corona por defecto del cargo al que estaban vinculadas; malla palla, las que habían revertido a la Corona por muerte del agraciado (216, 217).

Bajo la dominación portuguesa hubo a veces autoridades nativas simultáneas en las diferentes provincias; pero poca continuidad en la administración municipal general de todo tipo. El sistema de la aldea sigue estando en vigor incluso en la parte del país más expuesta a influjos foráneos y otras fuerzas perturbadoras: la parte baja del país, junto a la costa; los servicios y contribuciones de esta fuente dieron primero a los poderes nativos de la zona baja y luego a los portugueses sus tropas y recursos para el gobierno. Cuando los portugueses alcanzaron el poder sobre la costa sur de la isla, asumieron el papel de los reyes nativos, a los que habían destronado, y adoptaron su dispositivo fiscal y administrativo como era (217, 218).

Los holandeses, después de suplantarse a su vez a los portugueses en el dominio de las provincias marítimas, sustituyeron a todos los jefes y funcionarios locales; su gobierno asumió la recogida directa y el beneficio de las diversas obligaciones, entregas y servicios que recaían sobre los poseedores de la tierra, o quienquiera que tuviese que rendírselos (218, 219).

Los ingleses a su vez, al tomar en sus manos el gobierno de las provincias marítimas, siguieron primero el mismo procedimiento de los holandeses, necesitaban los servicios de los que tenían la tierra a título de prestación personal —y en este sentido libres de contribución—, siguieron recogiendo en especie en sus almacenes, etc. la parte del señor de las tierras en mallapalla, nillapalla, ratninda o ande; y por último echaron mano / de los beneficios derivables de los poseedores de tierras en otras e inciertas modalidades de posesión, incluido el pago de porcentajes sobre el producto y por cada medida de paddy (219).

Esta última clase de obligaciones, convertida por Real Orden del 3 de mayo de 1800 en una tasa del 1/10 del producto, parece referirse al resto de la tierra una vez

descontadas las tierras del gobierno y las dependientes de él sobre la base de prestaciones personales. Está claro que los señores privados y los jefes vihara habían desaparecido ya antes de los holandeses (219, 220).

Una Orden de 3 de septiembre de 1801 abolió en las provincias marítimas —a partir del 1.º de mayo de 1802— la obligación de prestaciones personales por la tierra, sometiéndolas al pago al gobierno de un 1/10 del producto en el caso de las tierras altas, de un 1/5 en el de las tierras bajas. A la vez se mantuvo el pago de 1/4 del producto para tierras en mallapalla, nillapalla, ratninda o ande (220). Aunque de este modo la tierra <quedó> desvinculada de la obligación de prestaciones personales, el gobernador conservó la facultad de exigirla por orden especial de personas de cualquier casta y condición mediante pago adecuado. Los imperativos de la guerra contra Kandy dieron al gobierno el pretexto para renovar una exigencia general de prestaciones personales, referidas no a la tierra poseída sino a la costumbre y la casta; había que realizar pagos a tasas fijadas por el gobierno; en 1809 la construcción de caminos se convirtió en servicio gratuito, incumbente a los moradores de los distritos por los que pasaran (221). Estas disposiciones sólo se referían a las provincias marítimas, provenientes de los holandeses. En 1815 los británicos lograron por conquista y tratado el gobierno de la provincia central Kandy, hasta entonces bajo exclusiva administración de las autoridades nativas. En 1818 un Decreto de 21 de noviembre suprimió todas las obligaciones hasta entonces dirigidas al almacén, tesorería o arsenal reales y todas las otras obligaciones e impuestos sustituidos por una tasa del 1/10 del producto en tierras de paddy, reducido a un 1/14 en ciertos korles especificados (221, 222). A la vez se mantuvieron los servicios debidos por tierras vinculadas a prestación personal —a las que precisamente se aplicaba la nueva contribución—, si bien quedaba estipulado que estos servicios generalmente serían pagados de acuerdo con una determinada tarifa; pero la reparación y construcción de caminos pasó a ser, como en las provincias marítimas, un servicio gratuito (222). El Decreto de 21 de noviembre de 1818 mantuvo asimismo la obligación que afectaba a ciertos habitantes de tierras de templos de realizar prestaciones personales al gobierno (*loc. cit.*).

Tras el informe del 24 de diciembre de 1831 del teniente coronel Colebrooke —quien junto a Mr. Cameron había recibido el encargo de inspeccionar la administración de Ceilán—, una Orden del Consejo del 12 de abril de 1832 declaró que ningún súbdito de Su Majestad en la isla, nativo o indio, <podía> ser obligado a prestar ningún servicio, por su tierra o casta o cualquier otro título, al que no estuvieran obligados los europeos de nacimiento. Pero también esta orden contenía la excepción de las prestaciones personales a la Corona por parte de los poseedores de tierras en las aldeas reales de la provincia de Kandy y lo mismo referido a los viharas y propietarios privados de la misma provincia (*loc. cit.*).

Según Ribeyro, Knox y Valentijn, en la época de los portugueses aún no había casi dinero en el país. Todo el comercio que no fuese monopolio de la Corona se realizaba en especie. El paddy era la mercancía que normalmente ocupaba el lugar de la moneda. La mayor parte de los presentes que acompañaban toda prestación tenían la forma de paddy, y casi todas las obligaciones en concepto de remuneración o deuda se cumplían con una medida de grano en la era al llegar la cosecha (225). El bibliotecario de Malagava, en Kandy, el «sabio» Suriyagoda Unanse, dio a este tipo de Phear la notable información siguiente:

La mención más antigua de una tasa o contribución del pueblo para mantenimiento de una persona real que se encuentra en los libros históricos de Ceilán, se halla en

el Aggauna Satha —un sermón del mismo Buda—, en el Digha Nitraya, y en el comentario sobre el texto, llamado Sumangali Vilasani, por el sabio budista, el divino Buddhagoshā. El pasaje del sermón dice: «Daremos una parte de nuestro paddy». Buddhagoshā comenta: «Te daremos paddy de todos nuestros campos por la cantidad del ammunan —la palabra “sali” en el original es literalmente una clase particular de arroz; pero aquí significaría todo grano cosechado—. No tienes por qué trabajar en nada. Pero sé nuestro jefe» (227, 228). Ninguna otra mención de una contribución u obligación frente a un poder político; nada de prestaciones personales que, según cree Phear, <son> de origen posterior; y las contribuciones en paddy, que al fin se sobreañadieron muchas veces a las prestaciones personales, son de origen más tardío aún, vinculado al incremento del poder central de exacción (227, 228). La palabra cingalesa «otu», que la mayor parte de las veces designa la contribución o exigencia del gobierno, quiere decir «uno», equivaliendo así sólo a una parte sin indicación / de proporción alguna de la parte con el todo (228, 229).

También el impuesto inglés del 1/10 parece basarse en la práctica holandesa de otorgar tierras de la Corona. Por consiguiente la antigüedad de la contribución en grano no pasa de un siglo; en cierto sentido <significa> una vuelta a la forma más antigua y común de renta nacional, desarrollada sobre la base de la organización de la aldea; pero <es> característico que los arios de Ceilán desarrollaran en cambio sobre la misma base el sistema de prestaciones personales (229).

III. Evolución del sistema indoario de sociedad y posesión de tierras

<De la gran familia a la aldea>

Actualmente en cualquier informe de población enviado al gobierno (en la India) se encontrarán ejemplos y descripciones detalladas de comunidades agrícolas creadas recientemente. (234<.)> Phear habría hecho mejor en sustituir su hipotética cháchara por una presentación de esos ejemplos!

Este respetable borrico se imagina que «ya desde el comienzo se fue desarrollando en la misma aldea una jerarquía de dignidad y trabajo» [!] [Además el asinus de él lo basa todo en la familia privada] (238).

La concepción de propietario no pasaba de que la parcela particular perteneciente a la familia o al individuo, era la parte de la tierra de la aldea que ella o él tenían derecho a cultivar o hacer cultivar en propio provecho. La práctica del reparto de tierras —mientras la hubo—, el orden de cultivo, el mantenimiento del suministro de agua, la conservación de cercas y todos los otros asuntos de interés común para la pequeña comunidad eran competencia de los jefes de familia parcioneros en las tierras de la aldea, reunidos en el panchayat (241).

Pequeña colonia: abad (242). Tierras privadas: nij (243).

La casta ksatria sólo se menciona en los escritos brahmánicos y seguro que ya no existe. —Véase Growse, *Mathura*— (246). Igualmente la existencia de la casta vaisya (de comerciantes) sólo se conoce por los escritos brahmánicos (248). La gran masa de los descendientes de los primeros colonos —para hablar de las aldeas en conjun-

to— se preocupaba menos de la pureza de sangre o de conservar cualquier vestigio de descendencia de la raza inmigrante ... con ellos se fue mezclando gente varia de todo tipo, aborígenes, escapados de otros abads a causa del pauperismo, pependencias u otros motivos; algunos de ellos llegaron incluso a recibir una parte en las tierras de la aldea (248, 249). Probablemente los brahmanes, ksatrias, vaisyas y sudras de los códigos brahmánicos <eran> distinciones de clase meramente utópicas correspondientes a costumbres prehistóricas (250).

De lo que se trata en todo esto es a lo sumo del mero derecho a cultivar la tierra y la delegación de este derecho en otro a cambio de una parte del producto (255). Incluso en su tierra privada o *nij* el único derecho del jefe es el de cultivar por sí mismo o buscarse algún otro que lo haga bajo la condición de repartirse la cosecha (256). La parte del producto que el jefe se podía apropiarse de los cultivadores no se regulaba a su libre arbitrio o por un acuerdo sino por costumbre o práctica bajo la suprema autoridad del *panchayat* de la aldea, y el jefe no tenía derecho a expulsar al labrador de su posesión (257). La sustitución de estas cuotas en especie por pagos en metálico o su equivalente —un cambio que ni siquiera actualmente ha llegado a consumarse— no las convirtió en renta pagada por la ocupación y uso de la tierra como un artículo que perteneciese y se hallase a disposición de la persona pagada, sino que se trata de obligaciones para con una autoridad superior ... El jefe, aunque *zamindar* de toda la tierra del *zamindari*, era casi siempre dueño —y sólo en el sentido de que tenía derecho a disponer de la ocupación y laboreo del suelo— de sus tierras *nij* y en algunos casos probablemente de los baldíos. Su administración era su *kachahri*, el centro de la autoridad local junto con el *panchayat*, es decir, el antiguo autogobierno del *abad* (257, 258).

En el Código de *Manu* no <se hace> nunca mención de la tierra como objeto de propiedad en el moderno sentido inglés. Reconoce la propiedad privada de las parcelas cultivadas, pero sólo en el sentido de que pertenecen a su cultivador; la tierra misma pertenece a la aldea; ni rastro de renta; propietario es sólo otro nombre para cultivador. Está obligado a cultivar, a fin de que la contribución en especie para el *raja* o señor no se quede demasiado corta; pero puede cultivar mediante sirvientes o conseguirse otro cultivador o cambio del reparto de la cosecha —o sea / el sistema *batai*, una forma de arrendamiento—. En otro lugar del *Manu*, todos <están> obligados a guardar una reserva de grano suficiente para su casa durante tres años... Se supone por tanto que casi todo el mundo es labrador activo. La práctica del *batai*... de hecho no llevó a una donación de tierras; y la renta de cualquier tipo no aparece en el *Manu* (258, 259). En ningún pasaje se refiere directamente a la venta de tierras y ni siquiera a su usufructo... La apropiación de un campo, su donación y ocupación aparecen todas en el *Manu*; pero no su compra o venta (259, 260).

Algo después, con posterioridad al *mitakshara*, parientes individualizados habían logrado la absoluta facultad de disponer sobre sus respectivas partes en los bienes familiares; se trataba meramente de una transferencia del derecho personal de cultivo vinculado al *status* personal en la comunidad campesina y sujeto a la obligación de dar al señor su parte en el producto. De ahí que la transacción fuese acompañada de específicas formalidades públicas; y una venta total <estaba> mal vista, a no ser por necesidad. Además, si la transferencia no <era> absoluta sino condicionada, como prenda de una deuda, siempre tomaba la forma de lo que actualmente se llama una hipoteca sobre el usufructo (260, 261). El usufructo de la tierra por cultivo real sobre la base de un derecho de participación en la comunidad de cultivo de la aldea y no

la tierra misma, constituía el objeto a que se refiere la palabra «propietario» en los escritos jurídicos hindúes (261).

Así lo confirman también las placas de bronce con títulos, antiguos sanads y otras pruebas semejantes; muestran una concesión o asignación bastante frecuentes del derecho a cobrar tasas, y otros derechos de zamindari procedentes de un señor superior; o la donación de un baldío o de una parte del ziraat del zamindar a un brahmán o a otra persona; pero ningún ejemplo de transferencia privada por compra o venta de la tierra misma, y ni siquiera de préstamo de la tierra por un plazo de tantos años contra una renta (261, 262). La tablilla Sanchi, traducida en el *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, tomo VI, p. 456, no se refiere a la compra y venta de tierra entre propietarios privados, sino a una liberación de algún tipo —tal como la redención de la obligación de pagar renta al señor— con respecto a una tierra convertida en debar-tar (262, nota 1).

«Informe sobre la población de Ajmer y Mhairwarra» del Sr. La Touche, publicado recientemente, si bien La Touche, según Phear, falsifica los hechos con una terminología tomada de la Europa feudal (263). La cosa viene a ser lo siguiente: Ciertos miembros de la comunidad campesina disfrutaban a perpetuidad de tierras de la aldea cultivadas o mejoradas, merced a un derecho de cultivo reconocido hereditariamente o por costumbre; unas veces se le llama pertenencia, otras propiedad; una vez que pagan la parte acostumbrada del producto a la persona con derecho a recibirlo, se consideran a su vez con derecho a continuar ocupando y cultivando sin trabas su tierra o incluso a transferirla a otro; desconocido el préstamo de tierra para conseguir un beneficio; prácticamente desconocida la venta privada de tierras y se halla prohibida por decisión judicial —innovación inglesa—, pues se opone de tal modo a la antigua costumbre, que resultaría imposible llevarla a efecto; las hipotecas son casi todas de tipo usufructuario y en Mhairwarra <se ha> establecido una especie de sistema de arrendamiento entre el acreedor y el deudor: el Estado —el representante del jefe superior de antes— recoge la renta —el equivalente moderno de la antigua parte acostumbrada del producto— de los cultivadores mediante cierto mecanismo vicario, excepto sobre las tierras en que los derechos del jefe a cobrar prestaciones, etc. han sido asignadas por él mismo a jefes menores —istamrardars o jaghirdars— bajo la condición de servicio militar u otras; entre los derechos así ejercidos por el Estado y sus funcionarios se encontraba el de disponer de baldíos; aunque dentro de la zona estatal de recaudación la renta se halla establecida en forma de pago en metálico, en todas las fincas jaghir se recauda por estimación del producto y los impuestos en metálico son desconocidos (263-265). La Touche mismo dice: «Los títulos sobre la tierra son, como ya se podía suponer, enteramente análogos a los que dominan en los estados nativos adyacentes» (266). / En Europa, a diferencia del Oriente, el tributo en especie fue sustituido por el dominio del suelo; los labradores fueron expulsados de sus tierras y reducidos a siervos o jornaleros (266, 267).

En Oriente, bajo el sistema de la aldea, la gente se gobernaba prácticamente por sí misma, y la lucha por el poder entre los jefes de la clase noble tenía por objeto principal el dominio sobre los kachahri tabils (271).

PARTE III

EXTRACTOS DE MARX, TOMADOS DE HENRY SUMNER MAINE

LECTURES ON THE EARLY HISTORY OF INSTITUTIONS

21. Henry James: "Lectures on The Early History of Intellectual Property 1896"

-> Henry James: 2. Breach of Contract & an element of law ... the book of 1896. See also Whittier's study ... 2. Breach of Contract ... in 1896 (12)

James says: "Some of the earliest"

18: 18th century

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

19. James: The Book

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

James is doing profound work ... James is doing profound work ... James is doing profound work

/ Sir Henry Sumner Maine, *Lectures on the early history of institutions*, Londres, 1875. <Las instituciones primitivas, Madrid, s.d. (1890?)>

En las <leyes> traducidas de las Brehon Laws —un conjunto de tratados legales— las más importantes <son>:

Senchus Mor (Gran Libro del Derecho Antiguo) y el *Libro de Aicill*. Según el Sr. Whitley Stokes el primero <fue> compilado en el siglo XI¹ o poco antes; el *Libro de Aicill* en el siglo anterior (12<:17>).

Edmund Spenser: *View of the State of Ireland*.

Sir John Davies.

Leyes de Gales.

Los brehones <eran> una clase de juristas irlandeses profesionales, cuyo oficio se convirtió en hereditario.

D. B. G., César, VI, 13, 14².

El sabio autor de uno de los prefacios modernos que encabezan el tercer tomo del Derecho antiguo sostiene que la administración de <justicia en> el sistema brehón se apoyaba en el arbitraje (38<:39>) (véase *Ancient Laws of Ireland*). Si un hombre de rango se niega a pagar su deuda (un crédito contra él), el Senchus Mor os induce a «ayunar por él» (*loc. cit.*, *Ancient Laws, etc.*, t. 1, p. 113). Esto <es> idéntico a lo que los hindúes llaman «sentada dharna» (39, 40<:40>).

Con la conversión de los celtas irlandeses, naturalmente todo el poder clerical en Irlanda pasó a las «tribus de los santos» (sociedades de monjes misioneros establecidas en todos los puntos de la isla<>) y a la multitud de obispos dependientes de ellas. En consecuencia desapareció la parte religiosa de las antiguas leyes, fuera de los casos en que los preceptos legales coincidían exactamente con los del nuevo código cristiano, la «ley de la letra» (38<: 39>). El objetivo único de los brehones era forzar a los litigantes a deferir sus litigios ante un brehón o alguien con autoridad aconsejado por un brehón. Así gran parte de este derecho corresponde al derecho de embargo, que traza los diversos procedimientos por los que obligar a un hombre, mediante el embargo de su propiedad, a que consienta en un arbitraje (38, 39<: 39>). Parece ser que los brehones inventaron (mediante supuestos hipotéticos, es decir casos puramente hipotéticos) los hechos a que se refería su doctrina legal. La invención <se hallaba> necesariamente limitada por la experiencia; así es que los hechos expuestos en los tratados jurídicos ... ilustran el medio social en que se compusieron (43, 44<: 44>). La «ley natural» se refiere al Derecho antiguo (costumbre), explanado por los brehones, y éste <era> vinculante en cuanto coincidía con la «ley de la letra» [o sea, la bazofia cristiana] (50<: 49>). Los brehones sostenían que San Patricio y los otros grandes santos irlandeses habían sancionado el Derecho que ellos declaraban, y que algunos de éstos incluso lo habían revisado (51<: 49>).

Un clero más o menos imbuido de las nociones del Derecho romano [más correctamente: Derecho canónico] sometió el Derecho brehón también al influjo de Roma (en cuanto cabe) (55<: 53>). De ahí procedió el testamento («Will») en provecho de la Iglesia, además la idea de «contrato» (el «carácter sagrado de las promesas», etc., <[> muy importante para los curas<]>). Una sección (publicada) del *Senchus Mor*, el *Corus Bescna*, tiene por objeto principal los contratos y muestra que los intereses materiales de la Iglesia fueron el principal motivo de (su) compilación (56<: 54>).

Según el Derecho brehón hay 2 clases de «contrato»: «el contrato válido y el contrato nulo» ... Antiguamente la capacidad para contratar se hallaba limitada por todas partes ... por los derechos de la familia, de los parientes lejanos, los vecinos de la aldea, la tribu, el jefe y, si el contrato [luego, con el cristianismo] <era> desfavorable para la Iglesia, por los derechos de la Iglesia. El *Corus Brescna* es en gran parte un tratado sobre estas trabas arcaicas (57, 58<: 55>).

161 El *Libro de Aicill* trata de la legitimación no sólo de los hijos naturales, sino también de los hijos adulterinos, y determina la cuantía que hay que pagar al padre putativo. El tratado de las «relaciones sociales» parece establecer que el orden social de entonces admitía la cohabitación temporal de los sexos y sobre esto regula cuidadosamente los derechos mutuos de las partes, mostrando un celo especial por los derechos de la mujer, hasta el punto de reservarle el valor de sus trabajos domésticos durante su estancia en la habitación común (59<: 56>). Este tratado de las «relaciones sociales» habla de una «primera» mujer (61<: 58>), <[> lo que Maine considera como un influjo de la Iglesia; pero recurre constantemente en el estado superior de salvajismo, por ejemplo entre los pieles rojas.<]> / La opinión común parece haber sido que la continencia [cristiana] <era> la virtud profesional de una clase especial (monje, obispo, etc.) (61<: 58>). [Los siguientes «extractos» muestran por una parte que el Sr. Maine aún no había podido asimilar lo que Morgan no había publicado todavía, por la otra que cosas que se hallan ya en Niebuhr entre otros, las trata de presentar como «mostradas» por el mismo Henry Sumner Maine (!)<]> «Desde el momento en que una tribu se asienta al fin [este «al fin»! <es> absurdo, ya que la tribu, como se ve constantemente, vuelve a emigrar después de asentada y vuelve a asentarse, bien voluntariamente o bien porque <se ha visto> obligada a cambiar de asentamiento] en un territorio preciso, la tierra comienza a sustituir al parentesco como fundamento de la organización social. Toda sustitución es sumamente gradual, etc.» (72<: 68>). [Lo único que muestra todo esto es lo poco que sabe del punto de transición.] Prosigue: «Evidentemente salta a la vista la constitución de la familia por el actual parentesco de sangre; pero en todos los grupos humanos más amplios que la familia el suelo en que viven tiende a constituir un vínculo a expensas del parentesco, cuya concepción se hace cada vez más vaga» (72, 73<: 68>). [¡Aquí se ve hasta qué punto el hecho de la gens <se le ha> escapado al e-vidente Maine!] «Hace algunos años señalé (*Ancient Law*, pp. 103 ss.) la prueba, suministrada por la historia del Derecho internacional, de que la noción de soberanía territorial, fundamento del sistema internacional e inseparable del poder en una superficie dada de territorio, sustituyó muy lentamente a la noción de soberanía tribal» (73<: 69>). Según el Sr. Maine, 1.º) la gran familia en la India, 2.º) la comunidad doméstica de los eslavos meridionales, 3.º) la verdadera comunidad de aldea como se encontró primero en Rusia y posteriormente en la India. [Estos «primero» y «posteriormente» se refieren única y exclusivamente a los períodos correspondientes en que el gran Maine se enteró de estas cosas] (78<: 75>).

Sin la desaparición de los «grupos sociales menores» y la ruina de la autoridad que, fuera el gobierno popular o autócrata, poseían sobre sus miembros, según dice el digno Maine, hubiéramos carecido siempre de varias grandes ideas que dominan el conjunto de nuestras nociones (86<: 80>). Y ¿cuáles son estas grandes ideas?: «La de la tierra como una mercancía intercambiable, diferente de las demás sólo en que sus existencias son limitadas» (86, 87<: 80>), «la teoría de la soberanía» o, en otros términos, de un «poder coercitivo ilimitado ejercido por una parte de cada comuni-

dad sobre el resto», «la teoría de la ley como emanación de la voluntad exclusiva del soberano uno o múltiple», «la actividad progresivamente creciente de los legisladores y —¡burro!— la piedra de toque del valor de una legislación ... a saber: «la máxima felicidad del mayor número de gente» (87<: 80 ss>).

La forma de propiedad privada de la tierra que ha salido de la apropiación de parcelas del dominio de la tribu por familias individuales que formaban parte de ella está plenamente reconocida por los legistas brehones; pero los derechos de los propietarios privados se hallan limitados por los derechos superiores de una comunidad de parentesco y este control es en algunos aspectos incluso más estricto que el ejercido por la comunidad de una aldea india sobre la propiedad privada (89, 90<: 82 ss.>). <<> La misma palabra "fine" o familia [?] se aplica a todas las subdivisiones de la sociedad irlandesa, desde la tribu en su sentido más amplio, pasando por todos los campos intermedios, hasta la familia (en sentido actual) e incluso a partes de la familia» (Sullivan, *Brehon Law*. «Introduction») (90<: 83>). Sept = subtribu o gran familia, en los tratados brehones (91<: 84>). Quien por el momento era el jefe constituía lo que han llamado los jueces angloirlandeses en la célebre «cuestión del gavel-kind» el *caput cognationis* (91<: 84>).

No sólo la tribu o <el> sept tomaba su nombre del antepasado epónimo; también el territorio que ocupaba recibía de él su nombre habitual, como «comarca de O'Brien» o «comarca de Macleod» (*loc. cit.*). Entre los lotes de tierras ocupados por subdivisiones de la tribu, algunos tienen jefes menores o *flaiths* (93<: 85>). Todas las tierras tribales no apropiadas son de modo más especial propiedad colectiva de la tribu como un todo y en principio ninguna parte de ellas puede ser ocupada más que temporalmente (93<: 85 s.>). Entre los que detentan tierras de la tribu hay grupos de hombres que se llaman a sí mismos miembros de la tribu; en realidad, constituyen asociaciones contractuales, que tienen por principal / objeto el pastoreo (*loc. cit.*). En el *waste* —tierras comunes de la tribu sin ocupar— constantemente se están labrando parcelas o dedicado permanentemente al pasto por miembros de la tribu que se instalan en ellas, y se autoriza a cultivadores de condición servil para que se refugien en ellas, sobre todo en las proximidades de la frontera. Tal es la parte del territorio sobre la cual tiende constantemente a acrecentarse la autoridad del jefe y donde establece a sus *fuidhirs* o terrazgueros foráneos, una clase importantísima, proscritos y «miserables» de otras tribus que vienen a ponerse bajo su protección... el único lazo con su nueva tribu es su dependencia del jefe y la responsabilidad que éste asume hacia ellos (92<: 86>).

Ciertas familias se las arreglan para eludir la redistribución, en principio periódica, del patrimonio común del grupo; otras obtienen de este último lotes a título de recompensa por un servicio prestado o como dotación de un cargo; y hay una constante transferencia de tierras a la Iglesia y una estrecha compenetración entre derechos tribales y eclesiásticos ... El Derecho brehón muestra que, en la época en la que estaba vigente, las causas, etc. que obraban de concierto en favor de la propiedad privada..., habían producido ampliamente su efecto (95<: 87 ss.>). La separación de tierras del territorio común se presenta terminada en lo que respecta a los jefes, gran número de los cuales poseían amplios dominios privados en régimen de tenencia regular, sin contar los terrenos especialmente adscritos a su poder señorial (*loc. cit.*).

El burro de él se imagina que «la moderna investigación ... confirma más que nunca la opinión de que una larga distancia separa a la raza aria de las razas de otros troncos» [!]; pero indica que muchas, quizá la mayor parte, de las diferencias señala-

das entre las subdivisiones de la raza aria no versan realmente más que sobre el grado de su desarrollo (96<: 89>).

A principios del siglo XVII los jueces angloirlandeses declararon vigente en toda Irlanda el common law inglés, de modo que a partir del tiñoso de Jacobo I la tierra revirtió en el primogénito del último propietario, a menos que su transmisión no hubiere sido regulada de otra manera por un acto inter vivos o testamentario. El Sir John Davis, en su exposición de la cuestión y de los debates a que dio lugar en los tribunales, refiere que antes la herencia de la tierra en Irlanda se hallaba bajo la regla del tanistry o bajo las del gavelkind. Lo que este Davis se inventa en su fantasía es un sistema de herencia llamado gavelkind, así descrito por él: «Cuando en un sept irlandés moría un propietario territorial, el jefe procedía a una nueva distribución de todas las tierras del sept. No distribuía entre los hijos del difunto el dominio de éste último; por el contrario, aumentaba los lotes de las diversas familias de que se componía el sept<>>. Pero lo que a estos jueces ingleses les parecían meros «sistemas sucesorios», era «un antiguo modo de usufructo vitalicio» (99 <:92>). Así en la gran familia indivisa hindú las estirpes o troncos conocidos en el Derecho europeo sólo como clases de herederos, forman las divisiones actuales de la familia y cohabitan conjuntamente en partes distintas de la común vivienda (*Calcutta Review*, julio de 1874, p. 208) (100 <:92>).

Tenencias en rundale en ciertas regiones de Irlanda; el uso en la actualidad más ordinario: la tierra arable se detenta individualmente [falsa descripción del asunto!] y los pastos y turbales se quedan en común. Pero no hace más de cincuenta años se veían con frecuencia tierras arables divididas en granjas que eran explotadas sucesivamente por las familias de terrazgueros, a veces con una periodicidad anual (101 <:94>). Según Maine «las tenencias irlandesas en “rundale” no son formas de propiedad sino modos de ocupación»; pero el mismo mozo nota: «Los géneros arcaicos de tenencia son una prueba constante de formas antiguas de propiedad... La propiedad superior procede de la adquisición de manos de pequeños propietarios alodiales [?], de la colonización de las tierras incultas de la aldea convertidas con el tiempo en baldíos del señor, o bien —en un estadio más primitivo— de la reducción a villanas de comunidades enteras de labradores, acompañada de la consiguiente transformación de la teoría legal de sus derechos. Pero incluso cuando se ha llegado a reconocer a un jefe o lord como propietario legal de todo o gran parte del dominio de la tribu», no cambian por ello «los procedimientos acostumbrados de ocupación o de cultivo» (102 <:94 ss.>).

163 El principal tratado de derecho brehón que pone de manifiesto los derechos recíprocos concernientes a la propiedad de la tribu colectiva y de los miembros individuales o familias que la componen se / llama el *Corus Bescna*, impreso en el tomo tercero de la edición oficial (103 <:95>). Lo que oscurece todo el asunto es la «gran parcialidad que muestra palmariamente el compilador en favor de los intereses de la Iglesia; en efecto, parte del tratado se halla declaradamente consagrada a las normas de la propiedad eclesiástica y de organización de las casas religiosas. Cuando este escritor afirma que en ciertos casos un miembro de la tribu puede conceder o dar en prenda tierras de la tribu, su propensión eclesiástica genera constantemente dudas en lo que toca a esta doctrina jurídica (104 <:96>).

En los países germánicos sus [de los curas cristianos] sociedades eclesiásticas se contaban entre las más antiguas y más importantes concesionarias de tierras públicas o folk (Stubbs: *Constitutional history*, t. I, p. 104). El testamento, el contrato y la pro-

piedad privada fueron realmente indispensables a la Iglesia como donataria de bienes piadosos (*loc. cit.*). Todos los escritores brehones se inclinan a la propiedad privada o particular en cuanto distinta de la propiedad colectiva (105 <:97>).

Sobre la «tribu» o «sept», véase además *Ancient Laws of Ireland*, II, 283, 289, III, 49-51; II, 283; III, 52, 53, 55. III, 47, 49. III, 17; III, 5. A la hermandad colectiva de los miembros de la tribu, como los agnados en Roma, parece haberse reservado cierto derecho supremo de sucesión (111, 112 <:103>).

Los *Judgments of co-tenancy* forman un tratado del Derecho brehón aún inédito (1875); pero el señor Maine es tan listo que, aun conociendo sólo la traducción, no el original, nos comunica lo siguiente antes de la publicación. El tratado propone la cuestión: «¿De dónde procede la cotenencia?» Respuesta: «De varios herederos y de su multiplicación sobre la <misma> tierra»; el tratado expone luego que <>la tierra debe cultivarse el primer año por los parientes como bien le parezca a cada cual; que el segundo año deben cambiar sus lotes; que en el tercero deben ponerse mojoneros y que a los diez años el curso completo de la apropiación particular debe ser perfecto» (112 <:104>). Maine observa con razón que los plazos de tiempo <son> un arreglo ideal del jurista brehón; en cambio el contenido concuerda <según él> con la realidad: «Primero una gran familia<>» [en vez de gens, ya que el señor Maine considera equivocadamente la gran familia, tal y como existe en la India, la forma originaria] compuesta de «varios herederos que se multiplican sobre la misma tierra» es presentada como la realizadora del asentamiento originario. En la fase más remota <>las diversas casas reivindican la tierra sin obedecer a reglas determinadas [!] Luego viene el procedimiento del cambio de lotes. Por último, las parcelas del suelo se apropian en particular» (113 <:104>).

El señor Whitley Stokes ha comunicado al Maine dos pasajes que provienen de escritos irlandeses extrajurídicos. El *Liber hymnorum* (según se cree, del siglo XI) dice (folio 5, A): «Numerosos eran los humanos en Irlanda en esta época (o sea, la de los hijos de Aed Slane, a <nno> D<omini> 658-694) y tal era su número que no acostumbraban conceder más de tres veces nueve medidas a cada hombre en Irlanda, a saber: nueve en tierra pantanosa y nueve en llanura (arable) y nueve en bosque» (114 <:105>). Otro manuscrito irlandés, que se cree del siglo XII, el *Lebor na Huidre*, refiere que «no había zanja ni valla ni muro de piedra en derredor de las tierras hasta la época de los hijos de Aed Hane, sino (solamente) una superficie de campos. A causa de la abundancia de familias introdujeron en su época en Irlanda el deslinde» (114 <:105>). Ambos asignan al «desarrollo de la población» el tránsito del modo colectivo al modo privado de disfrute. La distribución periódica de lotes a cada casa en una fracción determinada de tierra pantanosa, de arboleda y de campo arable presenta una íntima analogía con la adjudicación de pastos, bosques y tierras arables que todavía se practica en nuestros días en el ordenamiento comunal de los Allmenden <bienes comunales> suizos (*loc. cit.*).

<[>El señor Maine, como buen zoquete inglés, no parte de la gens sino del patriarca, que luego se convierte en jefe, etc. Estupideces (116-118 <:106-109>). ¡Adecuado sobre todo para la forma más antigua de gens! Este patriarca, v. g. entre los irlandeses de Morgan (¡con descendencia gentilicia por línea femenina!) / La estupidez de Maine culmina con la frase:<[> «Así todas las ramas del género humano pueden o no provenir de la gran familia [precisamente en lo que piensa es en la actual forma de ésta en la India, de carácter muy secundario y por tanto predominante fuera de las comunidades aldeanas, concretamente ¡en las ciudades!], que en su origen

salió del régimen patriarcal; pero dondequiera que aparezca la gran familia como una institución de la raza aria [!], la vemos [¿quiénes?] nacer de este régimen y dar a su vez nacimiento, cuando se disuelve, a cierto número de familias patriarcales» (118 <:109>).

La propiedad territorial... ha tenido un doble [?] origen: de una parte la separación de los derechos individuales de los parientes o de los miembros de la tribu con respecto a los derechos colectivos de la familia o de la tribu... de otra el progreso y la transformación de la soberanía del jefe de la tribu. [Por tanto en vez de un origen doble sólo dos ramificaciones de la misma fuente, la propiedad de la tribu y la colectividad de la tribu, que incluye al jefe de la tribu]³... Ambos elementos pasaron por el crisol del feudalismo en casi toda la Europa occidental... El primero (la soberanía del jefe) hizo su reaparición en ciertas características muy marcadas de tenencias militares o de caballería... el otro en las principales reglas de tenencias no nobiliarias, entre ellas el socage, tenencia distintiva del colono libre (120 <:112>). De un modo superficial: «La condición del jefe... en parte se restablece en el mayorazgo, que sin embargo ha perdido hace mucho tiempo su forma ancestral;... en el derecho de percibir ciertas rentas y de ejercer ciertos monopolios; y, en fin, en un género singularmente absoluto de propiedad... de que en otros tiempos sólo el jefe [?], y más tarde el señor, tenía el disfrute, sobre la porción de territorio tribal que constituía su dominio personal. De otra parte varios sistemas de sucesión —entre ellos la división a partes iguales de la tierra entre los hijos— han salido de la propiedad colectiva de la tribu en sus diversas formas de decadencia; y ha dejado huellas de otra naturaleza... en una serie de minuciosas normas consuetudinarias sobre agricultura y algunas veces sobre la distribución de los productos agrícolas» (120, 121 <:112>). Según Arthur Young (*Travels*: 1787, 88, 89, p. 407) más de un tercio de Francia pequeñas propiedades, esto es, «<>pequeños caseríos pertenecientes a sus cultivadores» (dice A. Young). Según Tocqueville (*Ancien Régime*) «<>aumentaba en proporción gracias a la prodigalidad que la vida cortesana fomentaba entre la nobleza, obligándole a vender por parcelas sus dominios a los aldeanos» (121, 122 <:113>). La igualdad o la casi igualdad en la distribución después de la muerte constituía la regla general en Francia; el mayorazgo sólo se aplicaba excepcionalmente y apenas si estaba vigente más que en las tierras en tenencia de caballería. «En el Mediodía de Francia, donde la costumbre de la división a partes iguales <se veía> reforzada por la norma idéntica del Derecho romano, <hubo> necesidad, para salvar los privilegios del primogénito, de recurrir a las reglas excepcionales por las que el Derecho romano concede a los milites (o soldados de armas) el privilegio de disponer su testamento o regular su sucesión, y sostener que cualquier chevalier y cualquier noble de alto rango era un miles en el sentido de los jurisconsultos romanos» (122 <:114>). <[>La ley romana —las 12 Tablas— deja absoluta libertad de disposición al testador; división a partes iguales únicamente en intestato (sui heredes), sólo luego el derecho de los hijos, etc. En cambio (el arbitrio del testador), garantizado, etc.<]>. Tocqueville (I, 18) *Ancien Régime*, ha expuesto cómo el derecho de percibir prestaciones feudales y de ejercer pequeños monopolios fue casi la única fuente de ingresos para la mayor parte de la nobleza francesa. Además de sus derechos feudales, algunos nobles tenían sus tierras (dominios que les pertenecían en propiedad absoluta y a veces de una enorme extensión<)>; el resto vivía sobre todo no de sus rentas sino de sus cánones feudales, y subvenía a su precaria existencia sirviendo bajo las banderas del rey (123, 124 <:115>).

Cambio introducido por la revolución francesa: el derecho territorial del pueblo reemplazó al derecho territorial de los nobles. En Inglaterra el / proceso inverso: la primogenitura, aplicada en otros tiempos únicamente a las tenencias de caballería, vino a regir la masa de las tenencias inglesas, con excepción del gavelkind de Kent y algunos otros de carácter local (123, 124 <:115, 116>). Este cambio se produjo rápidamente entre la época de Glanville [probablemente el año 33 del reinado de Enrique, por consiguiente en 1186; Enrique II (1154-1189)] y Bracton [probablemente no más tarde del año 52 de Enrique III, o sea 1270; Enrique III (1216-1272)]. Glanville se expresa como si en virtud de una norma jurídica general las tierras tenidas en socage por cultivadores libres debieran ser objeto de una distribución a partes iguales entre todos los hijos varones de la muerte del último propietario; Bracton, como si el derecho de primogenitura se aplicara siempre a las tenencias militares y generalmente a las tenencias en socage (125 <:116>). Por otra parte el optimista de Maine consideraba «la transformación de la propiedad consuetudinaria y del copyhold en freehold o tenencia libre... realizada hace 40 años bajo la dirección de la comisión del copyhold y de cercados»; y este mozo comodón la considera como el equivalente inglés de la revolución francesa. ¡Risum teneatis! <¡Contened la risa!> [véase la p. siguiente, 125].

Este mozo ridículo, tras convertir la forma romana de propiedad absoluta de la tierra en la «forma inglesa de propiedad», prosigue:

«... Considero este país como consagrado al principio de la propiedad privada y absoluta de la tierra [que en Europa occidental existe por todas partes más que en Inglaterra] ... No puede haber progreso material en la civilización si la propiedad de la tierra no se halla en manos de grupos por lo menos tan pequeños como la familia; ... a la forma inglesa «particularmente» absoluta de la propiedad es a la que se ha debido el éxito tan grande de la roturación del suelo en Norteamérica (126 <: 117 ss.)[>¡donde precisamente no queda nada de específicamente inglés en la propiedad de la tierra! ¡Oh tú, filisteo!].

Suponen que la nobleza normanda que se estableció en Irlanda y, como es sabido, con el tiempo se apoderó del gobierno de las tribus irlandesas ... fue la primera en olvidar sus deberes para con sus terrazgueros, no pensando más que en sus privilegios (128 <: 119>).

Aun ateniéndose a los textos [irlandeses] al parecer más antiguos, una gran parte del territorio de la tribu parece haberse enajenado de una manera permanente a subtribus, a familias o a jefes inferiores... Las glosas y comentarios muestran que antes de su redacción este proceso se hallaba realmente muy avanzado (129 <: 120>). El poder del jefe crece por de pronto bajo la influencia del procedimiento que en otras partes se designa con la palabra «encomienda», por la cual el miembro libre de la tribu se convierte en «su hombre» y pasa a un estado de dependencia que comprende diversos grados... Luego también por su creciente autoridad sobre los baldíos del territorio tribal y por las colonias serviles o cuasiserviles que en ellas implanta; en fin, también por la fuerza material que le viene del gran número de sus clientes y asociados directos, cuya mayoría está respecto a él en una dependencia servil más o menos íntima (130<: 120 ss.>).

El señorío, con sus terrazgos en poder de los terrazgueros libres del señor y con su dominio directamente dependiente de él, fue el tipo de todas las soberanías feudales en su forma definitiva, ya reconociera el dueño a su superior, ya fuera el emperador, el papa o el mismo dios (130-131 <: 121>).

El abominable Freeman (*Norman conquest*, 1, 88) se explica fácilmente la transformación de los jefes de tribu en señores feudales, etc., a base de presuponer lo que tenía que desarrollar, a saber: que la aristocracia siempre ha formado una clase o sección distinta de la comunidad; dice, *loc. cit.*: «La diferencia entre el ceorl y el ceorl es un hecho del que partimos» (131 <: 122>).

166 La fuente principal de la nobleza parece haber sido el respeto de los aldeanos o <los> grupos de parientes por la rama en que la sangre de cada pequeña sociedad pasaba por haberse conservado más pura (132 <: 123>). «Cada jefe», dice el texto <ya citado>, «gobierna su tierra, grande o pequeña» (132 <: 123>). / Pero el Derecho brehón describe de qué manera puede convertirse en jefe un hombre libre corriente; a la vez la posición que consigue es «la presidencia de un grupo de subordinados» (sólo pasando el tiempo se convierten <[> estos mozos<]> en miembros de una clase especial) (133 <: 123>). Allí donde la aristocracia <constituye> desde su origen una fracción de la comunidad, <se dan> circunstancias especiales que, nota bene, son ya fundamentalmente derivadas, es decir: allí donde un grupo tribal entero conquista o impone su supremacía a otros grupos tribales que igualmente siguen enteros, o allí donde un cuerpo tribal originario, aldeano o ciudadano, reúne gradualmente a su alrededor un conglomerado heterogéneo de subordinados protegidos. En los Highlands escoceses septs o clanes enteros resultaron esclavizados por otros; e igualmente en los orígenes de Irlanda encontramos una distinción entre tribus libres y tributarias (133 <: 124>).

En el Derecho brehón un jefe <es> ante todo un hombre rico (133 <: 124>), es decir rico no en tierra sino en ganado, ovejas, sobre todo bueyes. La oposición entre el nacimiento y la riqueza, especialmente la que no consiste en bienes raíces, <es> completamente moderna. Véase Homero y los héroes de los Nibelungos; en los escritos griegos posteriores el orgullo del nacimiento se identifica con el orgullo por una serie de 7 antepasados ricos sucesivos, ἑπτα πάπποι πλούσιοι; la aristocracia del dinero se asimiló pronto en Roma a la aristocracia de la sangre (134 <: 124 ss.>).

En el tratado (Derecho brehón) *Cain-Aigillne* (p. 279) leemos que «el jefe de cada tribu debe ser el más experimentado, el más noble, el más rico, el más instruido, el de verdad más popular, el más poderoso que se puede encontrar, aquél que ofrezca más garantías para realizar una ganancia o para indemnizar de una pérdida». O sea, que la fortuna personal [pero, señor Maine, esto, lejos de ser arcaico, sólo <vale> del estadio superior de la barbarie] <constituía> para el jefe el medio principal de sostener su rango y autoridad (134, 135 <: 125>).

El Derecho brehón muestra que la adquisición de esta riqueza abría siempre el acceso a la jefatura. Parte de la nobleza danesa <era> de origen labrador y en el antiguo Derecho inglés <hay> ciertas huellas de un proceso por el que un ceorl podía llegar a convertirse en thane (125 <: 125>).

El Derecho brehón habla del bo-aire (el vaquero noble). En sencillamente un aldeano que se ha hecho rico en ganado, probablemente por haber obtenido el disfrute de parcelas considerables de tierras de la tribu (135 <: 126>). Los verdaderos nobles, los aires, distribuidos <en grados> [por los juristas clericales del <Derecho> Brehón, nota bene; éste, como todos los viejos libros clericales (por ejemplo, *Manu*), repleto de ficciones en interés de la Iglesia. Aparte de esto ya por ser juristas, de la clase que sean, echan mano con facilidad de clasificaciones ficticias]. Cada grado se distinguía de los restantes por la cantidad de bienes de que gozaba el jefe investido de él, por el peso concedido a su testimonio, por el poder de vincular (literalmente de

«anudar») a su tribu al contratar, por las rentas en especie que le pagaban sus vasallos, por el precio de su honor o indemnización especial en que se incurría por haberle injuriado. Al pie de la escala se encuentra el aire-desa; el Derecho brehón regula que cuando el bo-aire adquiere dos veces la fortuna de un aire-desa y la conserva durante cierto número de generaciones, se convierte a su vez en aire-desa. «Es un jefe inferior —dice el *Senchus Mor*—, cuyo padre no era jefe» (136 <: 126>). Enorme importancia de la riqueza, sobre todo pecuaria, reflejada en los tratados brehones (137 <: 127>). Probablemente el comitatus, los compañeros del rey, formaron la primera aristocracia que brotó del poder real (138 <: 128>). El Major Domus llegó entre los francos a rey: la sangre / del Stewart <administrador> (y gran senescal) de Escocia corre por las venas de los reyes de Inglaterra. Incluso en Inglaterra los altos cargos del consejo y casa reales tienen preferencia sobre todos los pares o por lo menos sobre todos los pares del mismo grado. Todas estas altas dignidades [Maurer y en parte ya Hüllmann lo sabían mucho antes que Maine], <«>cuando no indican en su origen un oficio clerical, designan una función ... en un principio ... servil» (139 <: 129>). La casa <real> tuvo un origen bien humilde (139 <: 129>). Stubbs (*Constitutional history*) <[>, como buen sabio de café, <]> al afirmar que «los gesiths de un rey (inglés) formaban su guardia y consejo privado», añade que «los servidores libres de la casa de un ceorl son también en cierto sentido sus gesiths». Los compañeros del rey en los escritos jurídicos irlandeses no <son> nobles y <están> asociados a la guardia del rey, que es esencialmente servil.

<Es> probable que el servicio personal al jefe o rey tuviera por móvil en cierto estadio social la expectativa de obtener una tierra como recompensa. Los acompañantes de los reyes teutónicos tuvieron gran parte en los beneficios, concesiones de tierras provinciales romanas muy pobladas y ricas. En la antigua Inglaterra la misma clase <ha sido> la mayor concesionaria de tierras públicas (después de los curas <[>, por favor <]>); y esto <revela> en parte el secreto del cambio misterioso por el que una nueva aristocracia de thanes, cuya dignidad y autoridad emanaban del rey, absorbió a la vieja nobleza de los eorls (141 <: 130 ss.>). Pero en los países situados más allá de los límites septentrionales y occidentales del imperio romano, o incluso dentro de ellos, había <tierras en> abundancia. Todavía en la Edad Media seguía siendo la «mercancía más barata». La dificultad práctica no consistía en adquirir tierras sino los instrumentos para hacerlas valer (141, 142 <: 131>). El jefe [irlandés] era más bien rico en ganado que en otra cosa; era un jefe militar; gran parte de su riqueza era botín de guerra y su poder civil le permitía multiplicar sus ganados gracias a una creciente facultad de apropiarse los baldíos para pastizales y al procedimiento con que distribuía sus rebaños entre los miembros de la tribu. El acompañante que le servía en sus expediciones, etc., también enriquecido por su favor; si ya <era> noble, se hacía más grande, si no <era> noble, las riquezas le abrían el camino de la nobleza (142 <: 131 s.>). (Cf. H. H. Dugmore, *Compendium of Kaffir Laws and Customs*.)

Dondequiera que hay necesidad de un término jurídico para definir las relaciones del comitatus con los reyes teutónicos, se recurre constantemente a los textos romanos que establecen la condición cuasiservil del cliente o emancipado frente a su patrono. Según los textos del Derecho brehón se considera que un jefe de alto rango está siempre rodeado de subordinados serviles y el séquito del rey de Erin se componía no sólo de hombres libres sino de una guardia personal de hombres ligados a su persona por obligaciones serviles ... Incluso ... cuando el comitatus o acompañan-

tes del jefe <eran> libres, no <eran ni> necesaria ni ordinariamente parientes próximos suyos (145 <: 133 ss.>).

168 En el Derecho brehón desempeña un gran papel el ganado vacuno, es decir toros, vacas, terneras y becerros; también caballos, ovejas, puercos, perros, abejas (éstas últimas = productoras de los mayores lujos primitivos). Pero sobre todo vacas. La palabra capitale —reses contadas por cabezas, ganado— ha dado origen a uno de los más famosos términos del Derecho y a uno de los más famosos términos de la economía política: chattels <,bienes muebles,> y capital. Pecunia (147 <: 137>). El primitivo Derecho romano coloca los bueyes en la clase más elevada de propiedad, junto con la tierra y los esclavos, en el número de las res mancipi <,objetos intransferibles,>. Las vacas, que los escritos sánscritos más antiguos presentan / como alimento, se hicieron sagradas en una época desconocida y se prohibió su carne; dos de las otras cosas principales «que en Roma exigían la mancipación», el buey y la propiedad de la tierra, tenían como análogos en la India el toro sagrado de Siva y la tierra sagrada, (148 <: 138>). El vacuno alcanzó su mayor valor cuando los grupos humanos se establecieron en partes determinadas del suelo y se dedicaron al cultivo de cereales (*loc. cit.*). Primero estimado por su carne y leche, ya en una época remotísima gozó de una importancia muy especial como instrumento o medio de cambio; en Homero es una medida de valor; tradición relativa a la figura de buey estampada en la primera moneda acuñada que se conserva en Roma; «pecus» y «pecunia» (149 <: 138>). En el Derecho brehón el ganado vacuno figura como medio de cambio; se estiman en ganado, y casi exclusivamente en vacas, las multas, deudas, rentas y pagos. Referencia constante a dos patrones de valor: «sed» y «cumhal»; se cree que cumhal significaba originariamente la mujer esclava; pero incontestablemente «sed» expresa una suma o cantidad variable de ganado. Con todo más adelante el vacuno <fue> estimado sobre todo por su utilidad en la labranza, su trabajo y su abono. Sólo poco a poco fue sustituido como bestia de tiro por caballos en Europa occidental (tampoco en todas partes); en muchos lugares del mundo el caballo se sigue empleando exclusivamente como parece haberlo sido al principio en todas partes: para la guerra, el placer o la caza (150 <: 139>). Así que los bueyes eran casi el único representante de lo que hoy se llama capital (*loc. cit.*). Las mismas causas que alteraron la posición del buey, haciendo de él un animal parcialmente adscriptus glebae, condujeron igualmente, sin duda ninguna, a una gran expansión de la esclavitud ... Enorme importación de esclavos en los territorios centrales del imperio romano y decadencia general de las comunidades agrícolas libres de Europa occidental hasta convertirse en asambleas de villanos (150, 151 <: 140>).

La dificultad en la antigua Irlanda <consistía> no en procurarse la tierra sino los medios de cultivo. Los grandes propietarios de ganado eran los diversos jefes, cuya superioridad a este respecto sobre el resto de los hombres de la tribu se debió originariamente con probabilidad a sus funciones de jefes militares. Por otra parte, del Derecho brehón parece inferirse que los jefes experimentaban por su parte una dificultad en encontrar pasto suficiente para sus ganados. Su poder sobre los baldíos del grupo particular que presidían iba creciendo constantemente; pero las regiones más fértiles del territorio tribal probablemente se hallaban ocupadas por los hombres libres de la tribu. De ahí el sistema de dar y recibir ganado, al que están dedicados dos subtratados del Senchus Mor <: el Cain-Saerrath y el Cain-Aigillne, <o sea> la ley de la tenencia de ganado saer y la ley de la tenencia de ganado daer (152 <: 140/ss.>).

En la sociedad feudal cada cual pasó a ser subordinado de otro mayor que él, aunque justamente situado por encima (153 <: 142>). Según Stubbs (*Constitutional history*, I, 252) el feudalismo «deriva de 2 grandes fuentes: el beneficio y la práctica de la encomienda» (154 <: 143>). La encomienda, especialmente, se difundió por toda la Europa occidental (155 <: 143>). El jefe (irlandés) sería una de las muchas autoridades tribales, a la que los anales irlandeses llaman reyes, o uno de estos jefes de grandes familias, a quienes los juristas angloirlandeses han llamado más tarde *capita cognationum*; no es propietario de las tierras de la tribu. Puede tener su tierra propia, consistente en dominio privado u oficial o en ambos a la vez; por lo que hace al territorio general de la tribu, ejerce en él un poder administrativo general, que aumenta sin cesar sobre los baldíos no apropiados. Es al propio tiempo <jefe> militar de su tribu y probablemente en cuanto tal... se ha hecho muy rico en ganado. De una manera o de otra se ha hecho para él un asunto de la mayor importancia el que sus ganados se encuentren diseminados entre los miembros de la tribu; y por su parte éstos, en ocasiones, han experimentado bajo la presión de las circunstancias una necesidad imperiosa de ganado para hacer frente a las necesidades de la agricultura. Así que / el Derecho brehón nos presenta constantemente a los jefes «suministrando ganado» y a los miembros de la tribu recibéndolo (157 <: 146>).

Recibiendo ganado es como el irlandés tribal libre se convierte en ceile o kyle, vasallo u hombre de su jefe, a quien además de la renta le debe servicio y homenaje. Tales son los efectos propios de la «encomienda» (158 <: 146>). La condición del hombre tribal se hacía tanto más inferior cuanto mayor era la cantidad de ganado recibido de su jefe. De ahí las 2 clases de tenencias irlandesas, saer y daer (análogas al *status* de los terrazgueros libres y serviles en el señorío inglés). El poseedor saer de ganado recibe del jefe una cantidad limitada de ganado, sigue siendo libre, conserva intactos sus derechos tribales; la duración normal de su tenencia era 7 años, al cabo de los cuales se convertía en propietario del ganado que había estado poseyendo. Entre tanto tenía la ventaja de emplearlo en usos agrícolas y el jefe recibía el incremento y producto [es decir, las crías y el abono] y la leche. A la vez se estipula expresamente que el jefe tenía además derecho a recibir homenaje y prestaciones en trabajo; el trabajo manual se interpreta como servicio del vasallo para recoger la cosecha del jefe y para ayudarle a construir su castillo o fortaleza; y se estipula que en vez de su trabajo manual el vasallo puede ser requerido para seguir al jefe en la guerra (158, 159 <: 147>).

La tenencia daer de ganado se formaba o bien por un aumento notable del ganado confiado al tenedor saer de ganado, o bien por la aceptación desde el principio por parte suya de una cantidad extraordinaria. El tenedor daer de ganado había enajenado una parte de su libertad y sus obligaciones se presentaban siempre como onerosísimas. El ganado que recibía del jefe se dividía en 2 partes: una era proporcional al rango del beneficiario, la otra a la renta en especie de que el mismo se hacía deudor. La medida técnica del rango del tenedor era el «precio de su honor», es decir, la multa o indemnización que había que pagar por haberle agraviado, variable según el rango de la persona agraviada. Con respecto a la renta el Derecho brehón dice: «El ganado proporcional a un becerro del valor de un saco con su contenido y <a las> refecciones para tres personas durante el estío y <a> tres jornadas de trabajo, consiste en tres terneras <sam-haisc> o su valor» (*Cain-Aigillne*, p. 25). En otros términos, si el jefe entrega al beneficiario 3 terneras, adquiere el <>derecho al becerro, a las refecciones y al trabajo». Además «el ganado proporcional a una ternera "dartadh"»

con su acompañamiento es de 12 "seds" < >, explicados como 12 terneras «sam-haisc», o 6 vacas, etc. Esta renta en especie o renta en alimentos no tenía en esta forma primitiva suya nada que ver con el valor de la tierra del beneficiario, sino simplemente con el valor del ganado del jefe entregado al tenedor; sólo con el tiempo se convirtió en una renta pagada en razón de la tierra del terrazguero. La obligación más onerosa del poseedor daer de ganado son estas «refecciones»; y es que el jefe que había dado el ganado, tenía derecho a ir con un séquito determinado a comer en la casa del usufructuario daer de ganado, en épocas precisas y durante una serie fija de días. Probablemente el jefe irlandés, dice el señor Maine, no estaba mucho mejor alojado ni menos pobremente instalado que sus deudores, pudiendo ser incapaz de consumir en su casa las provisiones a que le daban derecho sus entregas de ganado. El Derecho brehón define y limita estrictamente esta práctica por todas partes; pero < son > manifiestos sus inconvenientes y abusos. De ella sin duda proceden esas «extorsiones» que han indignado a observadores ingleses de Irlanda como Spenser y Davies [!], el «coin and livery»⁴ y los «festejos» de los jefes irlandeses, que denuncian [¡esta farisea canalla inglesa!] con tan sentida elocuencia. [!] El digno Maine, olvidando los viajes de los reyes ingleses y sus cortesanos (véanse Anderson y MacPherson) (cf. también Maurer)⁵ tiene la frescura de conjeturar: «Quizá ninguna de las costumbres de Irlanda ha parecido a los ingleses [!] tan apropiada para justificar ... la / abolición completa, judicial o legislativa, de las costumbres irlandesas» [!] (159-161 <: 147-149>). Según los legistas brehones la relación que daba lugar a la tenencia daer de ganado con sus obligaciones especiales, no era perpetua. Si, después de haber recibido durante 7 años [¿el tiempo que debió servir Jacob?] la renta en especie y las prestaciones personales, moría el jefe, el tenedor quedaba dueño del ganado; por otra parte, si moría el tenedor, sus herederos quedaban relevados, aunque no por completo, de su obligación. Probablemente la tenencia daer de ganado, cuyo origen eran las necesidades del tenedor, se había convertido, por la misma causa, en prácticamente permanente (162 <: 150/ss.>).

170

El heriot de la tenencia inglesa en copyhold, la «mejor bestia», tomada por el señor a la muerte de un terrazguero servil, ha sido interpretada como un reconocimiento de la propiedad del señor sobre el ganado de que él hubiera antiguamente provisto la tierra de sus villanos, así como se ha atribuido a una remesa originaria de armas el heriot del terrazguero militar. Adam Smith reconoció la gran antigüedad de la aparcería, de la que en su tiempo todavía existía en Escocia una variedad, el «steelbow» (162 <: 150>). En uno de los prefacios de la traducción oficial del derecho brehón se compara la aparcería con la tenencia saer y daer de ganado en el antiguo Derecho irlandés. Pero las diferencias: en la aparcería el señor de la tierra y el ganado, el terrazguero sólo el trabajo y la habilidad; en la tenencia saer y daer de ganado la tierra pertenecía al tenedor. Además la antigua relación irlandesa no sólo producía un compromiso contractual sino un *status*; al recibir ganado, su tenedor había cambiado en un sentido perfectamente determinado su condición social y tribal. [Facilidad con que en los tiempos antiguos lo que era un mero compromiso contractual se transforma o apenas se le puede cambiar de *status*; la prueba <es> por ejemplo Rusia, donde el servicio personal se transforma directamente en esclavitud e incluso el laboreo voluntario, etc. se refiere sólo con apuros de la misma transformación. Véase más sobre esto en las fuentes rusas.] (163 <: 150 ss.>).

En Irlanda la aceptación de ganado no siempre <era> voluntaria; todo miembro de la tribu, en una fase de la costumbre irlandesa, estaba obligado en cualquier caso

a recibir ganado de su propio «rey»... Este, el jefe de la tribu, tomado en su más amplia acepción. La tribu de que formaba parte el pretendiente a tenedor, tenía en ciertos casos un derecho de veto contra su adopción del nuevo *status*. La aceptación del ganado debía ser pública y notoria, para que la tribu pudiera intervenir cuando tuviese facultad legal de hacerlo, y la ley enumera muy cuidadosamente las consecuencias de una aceptación clandestina. De donde <viene> una de las normas: «Nadie dejará su tierra gravada con una renta que no haya encontrado» (163, 164 <: 151>).

Si el jefe que daba el ganado, y el ceile que lo recibía, pertenecían a la misma tribu, la relación así establecida <era> distinta de la relación tribal y mucho más ventajosa para el jefe. Pero este jefe no era siempre el jefe del mismo sept o tribu del tenedor. El Derecho brehón trata de poner impedimentos cuando un miembro de la tribu y un jefe extranjero intentaran establecer esta relación de vasallaje. Pero <hay> numerosos indicios de que ocurría. Se consideraba que todo noble era rico en ganado y que darlo tenía por fin dispersar los rebaños. El aldeano enriquecido, el bo-aire, tenía ceilas que aceptaban ganado de él. En consecuencia los nuevos grupos formados de este modo eran a veces completamente distintos de los antiguos grupos formados por el jefe y su clan. Por lo demás la nueva relación no concernía exclusivamente a los aires, o nobles, y ceiles (o miembros de la tribu libres, pero no nobles). Los bo-aire con seguridad, y al parecer también los grandes jefes, recibían a veces ganado de otros jefes superiores a ellos y «dar ganado» concluyó por ser lo mismo que en otras partes la «encomienda»... Una ficción del Derecho brehón nos muestra así al rey de Irlanda «recibiendo ganado» del emperador: «Cuando el rey de Erin no tiene resistencia<»> (según la explicación que se da, cuando dispone de los puertos de Dublín, / Waterford y Limerick, que ordinariamente se hallaban en poder de los daneses) <<»recibe ganado del rey de los romanos» (*Senchus Mor*, II, 225). El comentario prosigue diciendo que algunas veces «el ganado se lo daba al rey de Erin el sucesor de Patricio» (en vez de «Papa» (164-166 <: 151-152>).

Este desarrollo natural del feudalismo —pese a las recientes suposiciones de algunos autores eminentes— no tuvo nada de absolutamente extraño al proceso por el que se había desarrollado la autoridad del jefe o señor sobre la tribu o aldea, sino que más bien formaba parte de él. A medida que los baldíos sin dueño fueron cayendo bajo su dominio, los aldeanos o miembros de la tribu fueron cayendo bajo su dominio personal por la fuerza natural [?] de las cosas (167 <: 154>).

Los tratados de Derecho (brehón) nos pintan el cuadro de una aristocracia de la riqueza en su forma más primitiva; cf. sobre los celtas galos César, <De> B<ello> G<allico>, I, 4, y VI, 13. En el mundo antiguo encontramos desde muy temprano clases plebeyas, enormemente endeudadas con los órdenes aristocráticos (167 <: 154>). El pueblo llano ateniense <se había convertido> por deudas en siervo de los eupátridas; igualmente el pueblo llano de Roma, dependiente por sus deudas monetarias de los patricios (167, 168 <: 154, 155>). En la época arcaica la tierra no tenía absolutamente ningún valor, mientras que el capital era extremadamente precario, la acumulación difícilísima y repartido en muy pocas manos ... En las comunidades agrícolas primitivas la posesión de instrumentos de labranza distintos de la misma tierra representaba por consiguiente un poder de primer orden ... Verosíblemente (!) el pillaje era la fuente más ordinaria de toda reserva de capital primitivo superior a lo normal ... Sobre todo por tanto en manos de las clases nobles, cuya ocupación era la guerra y que en todo caso acaparaban los beneficios de sus funciones. Tales condiciones económicas <tuvieron por> consecuencias naturales el préstamo de capital

con usura y la irremisible ruina de los deudores (168, 169<: 155, 156>). Los autores brehones del *Cain-Saerrath* y del *Cain-Aigillne* persiguen claramente con sus normas precisas y detalladas introducir certeza y equidad en un sistema opresivo por naturaleza (169<: 156>).

«Multas eric» o arreglo pecuniario por delitos violentos (170<: 156>). Por este derecho consuetudinario del sept o la familia a que pertenecía el autor de un delito, etc., tenía que pagar esta multa en ganado (luego dinero) (171<: 157>).

Feodum, feud, fief, de vieh, ganado. Asimismo pecunia y pecus. Al igual que pecunia que según los legistas romanos se convirtió en el término más amplio para designar todas las propiedades de un hombre; también feodum, <que> en un principio significaba «ganado» (171, 172).

El doctor Sullivan asigna a la palabra feodum un origen céltico y lo relaciona con fuidhir. Y es que, además de los ceiles saer y daer, parece que en los territorios de las tribus irlandesas se establecían ciertas clases de personas cuyo estado se acercaba más a la esclavitud que el de los tribales saer y daer. Estas clases se llamaban senclithes, bothachs y fuidhirs; estas 2 últimas clases a su vez se subdividían en bothachs saer y daer y en fuidhirs saer y daer. Resulta de los tratados y especialmente del aún inédito «Corus Fine» que los subordinados serviles tenían, como los hombres libres del territorio, una familia o <una> organización tribal; y, en efecto, todas las fracciones de una sociedad como la de la antigua Irlanda se moldean más o menos sobre el tipo principal. La condición de las clases, confusamente indicadas en el Domesday y otras colecciones inglesas, como los cotarii y bordarii, probablemente se parecía mucho a <la propia de> las senclithes y bothachs; en ambos casos el origen de estos órdenes serviles probablemente no era el mismo que el de la raza dominante y se remontaba a los habitantes primitivos o aborígenes del país. Una parte de las familias o subtribus que procedían de ellos estaba especialmente dedicada al servicio del jefe o dependía de él; cultivaba su dominio particular y pastoreaba sus rebaños; o bien, establecida por él en los baldíos de la tribu, <constituía> colonias separadas. Parece que el capricho del jefe era el único en determinar la renta o los servicios que pagaban (172, 173 <: 158, 159>). / La parte más importante de estas clases, asentada por el jefe en las tierras inapropiadas de la tribu. Estos fuidhir, y además extranjeros o fugitivos de otros territorios, <eran> de hecho hombres que habían roto el lazo tribal originario al que debían su puesto en la comunidad. El Derecho brehón muestra que esta clase <era> numerosa; halla en diversas ocasiones de defecciones de familias o fracciones de familias. La ruptura del lazo tribal y la huida de los que lo han roto son, en ciertos casos, «eventualidades» que la ley considera. La responsabilidad de las tribus, subtribus y familias por delitos de sus miembros e incluso, hasta cierto punto, su responsabilidad civil puede ser prevenida obligando o induciendo al miembro del grupo a que se aleje de su seno. El *Libro de Aicill* expone el procedimiento legal que se debe seguir para la expulsión, mediante el pago por la tribu de ciertas multas al jefe y a la Iglesia y proscribiendo al fugitivo ... Es verosímil que el país estuviese lleno de «desarraigados» <«broken men»>, que no podían encontrar asilo ni protección sino haciéndose tenedores fuidnir; todo lo que no tendía a perturbar la Irlanda del Derecho brehón favorecía la multiplicación de esta clase particular (173, 174 <: 159, 160>).

Los fuidhirs dependían exclusivamente del jefe y no <estaban> unidos a la tribu más que por su intermedio, también el jefe pasaba a ser responsable de ellos, y cultivaban la tierra de él; por tanto los primeros «terrazgueros en precario» conocidos

en Irlanda. Las «tres rentas», dice el *Senchus Mor*, son «<> la renta extorsiva sobre una persona de tribu extraña (esta persona <es> indudablemente el fuidhir), una renta equitativa sobre uno de la tribu, y la renta estipulada que se paga igualmente por la tribu propia y la extraña». En una de las glosas lo que se traduce por «renta extorsiva» se compara «con la leche de una vaca a la que se le obliga a dar leche todos los meses hasta el fin del año» (174, 175 <: 160, 161>). Por otra parte el jefe tenía gran interés en animar a estos terrazgueros fuidhir. Uno de los tratados brehones dice: «Recoge fuidhirs para aumentar su fortuna». Los intereses realmente perjudicados eran los de la tribu ... que sufría como un todo la reducción de los pastizales baldíos. Cf. Hunter, *Orissa*, donde se ve cómo los «campesinos hereditarios» de Orissa <resultaban> perjudicados por los desarraigados «labradores migratorios», etc. (Véase *Orissa*, I, 57, 58) (175-177 <: 160-162>)⁶. Cf. Edmund Spenser, que escribía no después de 1596, y Sir John Davis, que escribió antes de 1613.

Para el comodón de Maine la cuestión de la tenencia irlandesa «no se solucionó hasta ayer mismo» (178 <: 163>). Con su habitual optimismo considera solucionado el asunto con la ley de 1870 [!].

Los autores de los tratados brehones se inclinaban en general más a exagerar los privilegios del jefe que a supervalorar los derechos de la tribu (180 <: 165>).

Una vez admitido el poder de los jefes irlandeses y su rigor con sus terrazgueros en el siglo XVI, ha sido explicado suponiendo que los nobles normandos —los Fitzgerald, Burke, Barry—, investidos poco a poco con la dignidad irlandesa de jefes, abusaron primero de ella y dieron de este modo mal ejemplo a los otros jefes irlandeses (181 <: 166>). Mejor la teoría del doctor Sullivan (en su Introducción, p. CXXVI) que atribuye este régimen «a la constante multiplicación de los terrazgueros fuidhir» (182 <: 166>). Varias causas poderosas y persistentes concurrían a aumentar el número de esta clase: piraterías de los daneses, discordias intestinas, tentativas anglonormandas de conquista, la existencia del pale⁷ y la política, dirigida desde él, de sembrar la división entre los jefes del interior. Esta guerra civil, etc. hizo que se disgregaran las tribus a lo largo y ancho de la isla, lo que implica una multitud de desarraigados (183 <: 167 ss.>). Los tenedores fuidhir en Irlanda <ejercieron> el mismo influjo que en *Orissa* los cultivadores inmigrados dependientes del zamindar, elevando mucho para los antiguos tenedores la tasa de la renta y las exacciones de los señores; empeoraron seriamente la / condición de los tenedores saer y daer de ganado. (183, 184 <: 168, 169>) <[> Spenser, *View of the State of Ireland* <Descripción del Estado de Irlanda>].

<[> En la *History of Ireland, ancient and modern* (Dublín, 1867) de Martin Harvey —por lo demás una obra que, tomada críticamente, no merece mención— dice: «Tanaisteacht (o tanistry), norma de sucesión, se refería a la transmisión de títulos, cargos y autoridad». El profesor Curry dice: «No había una norma absolutamente fija de sucesión ... pero según el tenor general de nuestras antiguas fuentes el hijo mayor sucedía al padre con exclusión de todos los pretendientes colaterales, a menos que fuese inhábil, etc. Una vez reconocido, por tanto, el hijo mayor como presumible heredero y sucesor en la dignidad, se lo llamaba tanaiste, es decir menor o segundo, mientras que todos los otros hijos o personas elegibles en su defecto se llamaban simplemente righdhamhna, es decir materia de rey o hechura de rey. Tal fue el origen del tanaiste, sucesor, y holnais, flacht, sucesión. El tanaiste tenía una vivienda propia así como privilegios y obligaciones peculiares. Era inferior al rey o jefe, pero superior a todos los otros dignatarios del Estado ... La tanistry, en sentido anglonorman-

do, no era un elemento original, esencial de la ley de sucesión, sino una condición que las partes afectadas podían asumir o abandonar en cualquier momento; y no parece haber sido nunca universal en Erín, aunque prevaleciera en algunas partes suyas ... La sustitución de un tanaisteacht no suponía ninguna alteración de la propiedad o de la gente, sino que afectaba únicamente la posición individual de la persona, fuera rey, jefe o profesional de alguna de las artes liberales, cualquiera que fuese el caso; ... con frecuencia esta sustitución era violenta.» <[> [Profesor Curry en *Introduction, etc. to the battle of Magh Leana*, printed for the Celtic Society, Dublin 1855; citado en Haverty, *Hist. of Irl.*, p. 49, donde sigue: «La intención originaria era que la herencia pasara al hombre de más edad y valor del mismo nombre y sangre; pero de hecho se le daba al más fuerte y las luchas de familia y guerras intestinas eran la consecuencia inevitable» (Haverty, p. 49).]

<[> Por el gavelkind (o gavail-kinne) <[> [común también a los británicos, anglosajones, francos, etc.] <[> la propiedad se repartía por igual entre todos los hijos, fueran legítimos o no ... ; pero además de la parte igual que le correspondía como a los otros hermanos, el hijo mayor recibía la casa y los otros edificios que hubiese recibido el padre o kenfinè <[> [esta palabra «kenfinè» o «caen-fine» se aplicaba (según el profesor Curry) sólo a los cabezas de familias menores y nunca a jefes, fueran de la clase que fuesen] <[>, si la división, como era frecuente, se hacía en vida del padre. El hermano mayor recibía esta parte extra como cabeza de familia y en consideración de determinadas obligaciones que le incumbían para la seguridad de la familia en general. Si no había hijos, la propiedad se repartía a partes iguales entre los herederos varones más cercanos al difunto <[> [según Curry, a falta de descendencia masculina las hijas podían disfrutar la propiedad de por vida] <[> y fuesen tíos, hermanos, sobrinos o primos; pero la línea femenina no podía heredar. A veces se hacía preciso un reparto de las tierras de toda una tribu o familia de varias ramas, debido a la extinción de alguna de las ramas; pero no parece que se siguiera de la ley una confusión o injusticia como la expuesta por Sir John Davis y otros juristas ingleses que han aceptado su descripción del asunto (p. 50. Cita: «Dissertation upon the laws of the ancient Irish», escrito por el Dr. O'Brien, autor del *Diccionario*, pero publicado anónimamente por Vallancey en el 3.º número de los *Collectanea de Rebus>Hib<erniae>*).

El terrazgo en Irlanda era esencialmente un derecho tribal o familiar ... todos los miembros de una tribu o familia en Irlanda tenían igual derecho a su parte proporcional de tierra ocupada por el común. La igualdad de títulos y sangre de que, por tanto, disfrutaban todos tiene que haber producido un sentido de respeto individual de sí mismo y mutua dependencia, imposible bajo el sistema de vasallaje germano y anglonormando. / Naturalmente la guerra revolvía con frecuencia las tenencias de tribus enteras; y siempre que una tribu era expulsada o emigraba a un distrito en el cual carecía de derechos hereditarios, si obtenía tierra era contra el pago de un renta al rey del distrito; estas rentas a veces eran tan pesadas que obligaban a los extranjeros a buscarse un hogar en otra parte (*loc. cit.*, p. 50) (cf. *ibid.*, p. 28, nota, un —supuesto— ejemplo ¡del tiempo de la reina Mab!).

Los perros ingleses —¡la humanidad de estas bestias es conocida desde los tiempos de Enrique VIII, Isabel y Jacobo I!— aúnan todo un griterío contra la composición irlandesa o «eric»; olvidan que lo mismo se encuentra en las leyes de Athlestan, las *Leges Wallicae* (de Howell Dda), etc. *Vid. loc. cit.*, p. 51 y misma página, nota.

El dar a criar los niños fue predominante hasta un período relativamente reciente;

el gobierno inglés dictó frecuentemente leyes severas en contra para evitar que surgieran amistades íntimas entre las familias angloirlandesas y las de sus nodrizas «pueramente» irlandesas. Por el estatuto de Kilkenny, 40 de Eduardo III (a. d. 1367) fueron declarados traición la crianza y el gossipred <[> [gossipred o confraternidad, en el derecho canónico, es una afinidad espiritual y el jurado que era gossip de una de las partes podía, en tiempos antiguos, ser rechazado por parcial. Davies sobre Irlanda en el *Diccionario* del Dr. Johnson, sub voce «gossipred»] <[> así como el matrimonio con nativos irlandeses. Giraldus Cambrensis (Top. Hib. Dist. 3, cap. 23) dice: «De haber amor o fe entre ellos (los irlandeses), tienes que buscarlo entre las nodrizas y sus hijos de leche». Stanihurst, *De reb. hib.*, p. 49, dice que los irlandeses amaban y confiaban en sus hermanos de leche más que en sus hermanos de sangre: «Singula illis credunt; in eorum spe requiescunt; omnium conciliorum sunt maxime consoci. Collactanei etiam eos fidelissime et amantissime observant» <Les creen todo, confían en ellos; son los primeros llamados a la hora del consejo. También los hermanos de leche les son sumamente fieles y amantes>. Véase también Harris (Ware), t. II, p. 72 (*loc. cit.*, pp. 51, 52).

Antes de seguir con Maine, notar primero que el 4 de julio de 1605 el desdichado Jacobo I (quien en tiempos de la Isabel, antes de subir al trono, se había hecho el amigo con los católicos y, como dice el Dr. Anderson, *Royal genealogies*, p. 786, «ayudó más a los irlandeses bajo mano que España públicamente») promulgó formalmente para Irlanda la ley de uniformidad (2.ª de Isabel) y ordenó salir del reino al «clero papista». El mismo año fueron abolidos por una sentencia del tribunal de King's Bench los viejos usos irlandeses del tanistry y el gavelkind; la herencia de la propiedad quedó sujeta a las normas del Derecho inglés. <[>

<[> Los miserables de ellos <[> declararon ilegales las formas tradicionales de tenencia en Irlanda; determinaron que el Derecho consuetudinario inglés tenía fuerza en Irlanda y de allí en adelante sucedió el hijo mayor como heredero ab intestato tanto en las tierras que dependieran del señorío como en los dominios divididos según la típica costumbre irlandesa del gavelkind. Maine, 185 <: 171>. <[> El tñoso Sir John Davis fue fiscal general de Irlanda con el rey Jacobo y para este puesto se eligió naturalmente al miserable adecuado, un patrón tan «libre de prejuicios» y desinteresado como el poeta lameculos de Isabel, Spenser (*State of Ireland*). Su remedio para los males de Irlanda, el empleo de grandes contingentes de tropas, «que aplasten todo lo que vean en pie y hunda a todo el tozudo pueblo de ese país»; por cierto, que esta guerra tenía que ser proseguida no sólo durante el verano sino también en invierno; y luego dice: «El final vendrá enseguida», a la vez que describe como prueba lo que él mismo ha presenciado <«> en las últimas guerras de Munster», etc. Véase el demás canibalismo de este poeta en Haverty, *loc. cit.*, p. 428, nota <[>].

<[> El consciente objetivo de Jacobo era el «pillaje», cosa que el mozo llamaba colonización. Expulsión y sumisión de los irlandeses y confiscación de sus tierras y bienes, todo bajo el pretexto de antipapismo. En 1607 <fueron> aplastados los últimos grandes jefes irlandeses, O'Neill y O'Donnell, aún en posesión de grandes extensiones. En 1608 <fueron> aplastados los jefes del Norte, Sir Cahir O'Doherty, etc. (su revuelta). Entonces la Corona confiscó 6 regiones del Ulster—Tyrone, Derry, Donegal, Fermanagh, Armagh y Cavan— y las repartió entre aventureros de Inglaterra y Escocia. Para ello se sirvió de Sir Arthur Chichester (el plan de Bacon no agradó al loco brutal de Jacobo II), el virrey, quien por los servicios prestados en el conjunto de la expoliación recibió como parte propia las grandes posesiones de Sir Cahir

O'Doherty. (Véase O'Donovan, *Four masters*. <)> Los ricos burgueses de la city londinense fueron los mayores beneficiarios del saqueo. Obtuvieron 209 800 acres y reedificaron la ciudad (o sea, Derry), desde entonces llamada Londonderry. Según el plan finalmente / adoptado para la «colonización del Ulster», las partes en que se dividió las tierras fueron clasificadas entre parcelas de 2 000 acres, reservadas a empresarios ricos y grandes servidores de la Corona; de 1 500 acres, asignadas a servidores de la Corona en Irlanda, con permiso de tomar tenedores ingleses o irlandeses; y tercero, de 1 000 acres, para repartir con menos condiciones aún. La exclusión de los antiguos moradores y la proscripción de la religión católica fueron los principios fundamentales a que, en la medida de lo posible, se atuvo este asentamiento. Cox dice que en las instrucciones impresas para guía de los colonos se mencionaba especialmente «que no debían permitir que viviese en sus tierras ningún trabajador que no hubiese prestado el juramento a la superioridad» (*loc. cit.*, pp. 497-500) <]>.

<[> El parlamento irlandés, supuestamente convocado por causa de «la supremacía protestante»; pero en concreto también con objeto de sacar dinero para Jacobo I (cuya insaciable rapacidad y constantes apuros de dinero <son> notorios) (*loc. cit.*, pp. 501-503) <]>

<[> Como el expolio por la «colonización» había salido tan bien, Jacobo I trató de extender ahora la cosa a otras partes de Irlanda; convocó una comisión para investigar los títulos y determinar los derechos de todas las tierras en el Leinster; la comisión trabajó tan deprisa que en poco tiempo se encontraron a disposición de Jacobo I 385 000 acres de tierra distribuible [este «imbécil y pedante loco», a quien Hume alabó como el «Salomón británico»]. (Más sobre el asunto, *loc. cit.*, pp. 501-505.) Véase Leland. El rufián con aires de puritano Arthur Chichester [quien por cada nueva infamia cobraba una nueva recompensa en tierras irlandesas, así como el título de barón de Belfast: en 1616 había cumplido su tarea y dejó el gobierno de Irlanda] llevó ante la Star Chamber a los jurados que no encontraban «pruebas suficientes» en favor del rey; a veces se les «puso en la picota con las orejas cortadas y la lengua perforada y a veces se les marcó la frente con un hierro al rojo, etc.» (*Commons' Journal*, t. 1, p. 307) (*loc. cit.*, p. 505, nota.) <]>

El siguiente pasaje, en uno de los casos «famosos» [¿por qué no «infames»?] en que los jueces angloirlandeses declararon la ilegalidad de los tradicionales terrazgos irlandeses: «Antes de la introducción del Derecho consuetudinario (inglés), todas las posesiones en los territorios de Irlanda se hallaban ya en régimen de tanistry, ya en el de gavelkind. Todo señorío o jefatura, así como las tierras que de él dependían, pasaban íntegramente al tanist, nombrado siempre por elección o por golpe de mano y no por derecho de nacimiento. Por lo que respecta a todas las tenencias inferiores, se repartían entre los varones por gavelkind» (Sir J. Davis' Reports; *Le Cas de Gavelkind*, Hil. 3, Jac. I, sobre todo los jueces) (185<: 171>).

[El que la tanistry (véase el extracto anterior de Haverty) <sea> una forma anterior (arcaica) de primogenitura, no es un descubrimiento del señor Maine, sino que, como lo demuestran los extractos de Haverty, había sido aceptada mucho antes como un hecho por el doctor O'Brien, el profesor Curry, etc. Se basa simplemente en que el jefe —sea de la gens o de la tribu— teóricamente <era> elegido, prácticamente hereditario en la familia (y para la tribu más bien <era> la gens) a la que pertenecía el difunto jefe; las más de las veces el hijo mayor, respectivo el tío (modificado por la línea de descendencia); si es ya una jefatura propia vinculada a la función, naturalmente aquélla depende de ésta.]

Del gavelkind dice Sir John Davis: «En virtud de la costumbre irlandesa del gavelkind las tenencias inferiores se repartían entre todos los varones del sept, ya fueran bastardos, ya legítimos; si después de operado el reparto moría alguien del sept, su parte no se dividía entre sus hijos, sino que el jefe del sept verificaba un nuevo reparto de todas las tierras de ese sept, asignando a cada uno su parte de acuerdo con su antigüedad» (186 <: 172>). [El sept irlandés = gens.] Skene cita lo que observó un funcionario inglés, ingeniero en los Highlands hacia 1730: los highlanders «se dividen en tribus o clanes bajo jefes o capitanes; y cada clan se divide a su vez en ramas del tronco principal mandadas por jefes. Estas se dividen en ramas más pequeñas de 50 a 60 miembros, que tienen su origen en su / jefe particular.» (Skene, *Highlanders*, I, p. 156) Lo que Davis describe, pasa de modo semejante en una gran familia de la India a la muerte de uno de sus miembros (187 <: 173>). Y es que allí, al estar toda la propiedad en la «caja o bolsa común», la muerte de un individuo debía arrastrar consigo, potencialmente si no en la realidad, la distribución de la parte del difunto entre todos los parientes unidos del grupo familiar. Y si, a la disolución de la gran familia, la distribución de sus bienes no se verificaba *per capita* sino *per stirpes*, esto correspondería al jefe que Davis presenta dando a cada uno «según su antigüedad» (187, 188 <: 173>). El gavelkind procede de la división a partes iguales o periódica de la tierra en la comunidad rural; al final «los descendientes [pero esto ya antes en vida] del último poseedor toman su propiedad con exclusión de todos los demás, y los derechos del resto de la comunidad, aparte de la familia, se reducen a un veto sobre las ventas o al derecho de controlar los modos de cultivo» (189 <: 174>).

Lo que en el informe de Davis (véase *supra*) parece contradecirse con el Derecho brehón, v. g. con el Corus Bescna (que trata de los derechos sobre las tierras tribales) es que aparte de la norma del tanistry no conoce más que la del «gavelkind»; en cambio, el Derecho brehón <habla de> otra «propiedad» (ni tribal ni gentilicia) extraña al «sept». El Dr. Sullivan dice en la Introducción (*Derecho brehón*, p. CLXX): «En la costumbre irlandesa la propiedad pasaba primero únicamente a los herederos varones del difunto; cada uno de los hijos recibía una parte igual ... Sin embargo, parece ser que más tarde las hijas adquirieron el derecho de heredar todos los bienes, cuando no había varones». (Esto, análogo al gavelkind de Kent.) Del Corus Bescna resulta que en determinados casos la tierra puede enajenarse a título perpetuo a la Iglesia (191 <: 176>). Es posible que alguna vez coexistieran en Irlanda el gavelkind irlandés (en sentido distinto del reparto de la tierra del difunto entre el sept), el gavelkind moderno conocido en Kent, y varios sistemas sucesorios intermedios entre ambos. Los escritores brehones <eran> claramente favorables a la transmisión de la propiedad en cada familia individual, como juristas y amigos que eran de la Iglesia [el «comodón» de Maine señala con su miserable untuosidad de siempre: ¡«Y (quizá) como buenos amantes de su país!»] (193 <: 178>). Frecuentemente un jefe poseía, en Irlanda como en los Highlands de Escocia, además del dominio inherente a su cargo, una gran propiedad cuya tenencia era considerada como inferior por los jurisconsultos ingleses. Se conocen 2 casos en los que un gran jefe irlandés repartió estas propiedades entre sus parientes. En el siglo XIV Connor More O'Brien asignó el grueso de su propiedad a las diversas familias del sept constituido por sus propios parientes [o sea gens], no reservándose para sí más que $1/2$ de $1/3 = 1/6$, y aun este $1/6$ lo dividió entre sus 3 hijos, no quedándose más que con una simple renta. A finales del siglo XV Donogh O'Brien, hijo de Brien Duff, hijo de Connor, rey de Thomond, repartió toda su tierra entre sus 11 hijos, no reservándose para sí más que la mansión

y el dominio adyacente. Entre estos 2 casos media un siglo. En el primer caso la tierra había permanecido indivisa durante varias generaciones; en el 2.º, se había dividido periódicamente. El Connor More O'Brien repartió la herencia de un sept; Donogh O'Brien la de una familia. (Vallancey, *Collectanea de Rebus Hibernicis*, I, 264, 265. <[> Cf. Haverty. Maine explota los escritores irlandeses antiguos sin nombrarlos.<]>)

Connor More O'Brien parece [!] haber tomado en consideración las diversas estirpes o troncos en que se había repartido <[> la gens <]>; conforme a lo que dice Davis, que el jefe dividía una parte caduca entre los miembros de un sept «según su antigüedad». En su forma más arcaica, la gran familia [debería decir gens] y la institución que salió de ella, la comunidad campesina, estos repartos <se hacían> *per capita*, más adelante *per stirpes*, observándose con cuidado las líneas distintas formadas por los descendientes del antepasado de la gran familia [léase gens] y atribuyendo a cada una derechos distintos. Finalmente los mismos troncos rompen las mallas de la gran familia [gens]; la parte de propiedad de cada individuo, en lo sucesivo periódicamente repartida [Maine no explica esta transición a un reparto igual y periódico], se reparte a su muerte entre sus descendientes directos. Desde tal momento la propiedad se ha constituido en su forma moderna; pero la gran familia no ha perdido del todo su influencia sobre las sucesiones. [Con ello «la propiedad» no se ha constituido de ningún modo «en su forma moderna»; véanse las comunidades rusas por ejemplo.] A falta de descendientes directos la herencia sigue rigiéndose por las reglas de la gran familia. Las sucesiones colaterales, si lejanas, conservan la forma primitiva: *per capita*; cuando el grado del parentesco es más próximo ... *per stirpes* (194-196 <: 178-180>). / El reparto en vida, que se encuentra en ambos jefes, también en la gran familia india; también Laertes en la *Odisea*, el viejo jefe, al declinar sus fuerzas, abdica de su poder y no retiene más que una parte de la propiedad que ha administrado; en cambio el «libre pobre» se convierte en uno de los pensionados «senior» de la tribu, de que con tanta frecuencia se habla en los tratados (brehones) (196<: 180, 181>).

[Es un prejuicio moderno considerar como algo específico el reparto post mortem, derivado de la herencia testamentaria. La propiedad en tierras, por ejemplo, común incluso después de su transformación en propiedad familiar privada, es decir propiedad de toda la familia en la que cada uno tiene una parte ideal, perdura tras la muerte, sea que la familia siga unida, sea que de hecho se separe; de donde se deduce que el reparto se realiza en vida del jefe de familia, si éste lo quiere (o, como en la gran familia de la India, el representante elegido o hereditario de la familia, se ve obligado a ello por los coparticipes). Maine se equivoca por completo, cuando considera como la base a la familia privada, aunque en la India también en la forma en que existe allí —y por cierto más en las ciudades que en el campo y entre los poseedores de rentas más que entre los miembros reales, labradores, de una comunidad aldeana—, base de la que proceden el sept y el clan, etc. Esta falsa concepción se muestra también en la siguiente frase; después de decir que el «derecho de distribuir herencias concedido a los jefes celtas» era en el fondo la misma institución reservada por el «mitakshara» al «padre indio», prosigue: «Es parte del privilegio (expresión imbécil para las relaciones de la gens y la tribu) concedido en la gran familia al representante de la sangre más pura; pero cuanto más artificial se hace la gran familia, el sept o el clan, más se parece el derecho de distribución a una simple facultad administrativa» (196, 197 <: 181>). La cosa es precisamente al revés. Maine, después de todo, no se pue-

de quitar de la cabeza la familia privada inglesa; por eso esta función completamente natural del jefe de la gens y luego de la tribu —natural precisamente porque es su jefe (y teóricamente siempre «elegido»)— le parece «artificial» y «meramente administrativa», mientras que la arbitrariedad de los modernos patresfamilias es precisamente «artificial», como la misma familia privada, desde el punto de vista arcaico.]

Algunos sistemas del Derecho indio autorizan al padre que reparte sus bienes en vida, a que conserve para sí un doble lote. Igualmente hay costumbres de la India que permiten al hijo mayor que divide su patrimonio entre sus hermanos adjudicarse una parte doble de la de éstos. Semejante, «el derecho de nacimiento» hebreo de la época patriarcal. No confundir con el derecho de la ley de primogenitura. [Véase *supra* Haverty, como demostración de que los antecesores irlandeses del señor Maine lo habían constatado mucho antes que él, pues distinguen con mucha precisión esta desigualdad en el gavelkind y la tanistry y la retrotraen a los deberes del hijo mayor, etc.] Luego trata de hacer plausible el doble lote (como «recompensa o garantía de una distribución imparcial» [!]) y nota que con frecuencia se lo encuentra asociado con el derecho exclusivo de quedarse con ciertas cosas que se reputan indivisibles, por ejemplo la casa familiar y ciertos utensilios. En vez de en el primogénito este derecho recae a veces en el hijo menor (197 <: 181, 182>). La primogenitura, desconocida para los griegos y romanos y los semitas (entre otros también los judíos). Pero encontramos como un hecho ordinario la sucesión en el trono del hijo mayor; los filósofos griegos especulan también que en estados anteriores de la sociedad los grupos menores de hombres —familias y aldeas—, <se hayan> gobernado por sucesión de los hijos mayores (198 <: 182, 183>).

Cuando la invasión de los bárbaros teutónicos en Europa occidental, la primogenitura tampoco <era> la regla ordinaria de sucesión. La propiedad alodial del teutón libre —la parte que se consideraba recibida cuando la tribu se asentó en su conquista originaria, etc.—, cuando se dividía, era por igual entre los hijos, o también entre los hijos e hijas. Sin embargo con estos bárbaros fue como se extendió rápidamente la primogenitura por Europa occidental. Y aquí encuentra Maine una nueva dificultad, si bien procede únicamente de su desconocimiento de lo que es la gens, en concreto que el sucesor sea el mayor de los parientes varones del difunto y no el hijo mayor [esto <es> lo normal mientras domina el sistema gentilicio, toda vez que el pariente varón mayor —o sea, una vez desaparecida la descendencia femenina— <se halla> más cercano al padre del difunto que el hijo del difunto], o que tanto el derecho del hijo mayor como el del mayor de los parientes sería ineficaz sin elección o ratificación por los miembros del grupo a que pertenecen (199 <: 183>). [Esto sería lo más normal, ya que teóricamente el jefe siempre es electivo; sólo que naturalmente dentro de la gens o de la tribu respectivamente.] Para / explicarse el último punto, el señor Maine vuelve a recurrir a su querida gran familia hindú, en la cual, si se dispersa a la muerte del cabeza de familia, se hace un reparto a partes iguales; si no, elección, ordinariamente el primogénito; si a éste se le excluye como incapaz, se elige no a su hijo sino la mayoría de las veces al hermano del difunto administrador; por tanto una especie de mezcla de elección y sucesión insegura, como también se encuentra en los primeros ejemplos de primogenitura en Europa (200 <: 184>). Así, el jefe de la tribu elegido de entre la familia del jefe «como representante de la sangre más pura de toda la hermandad». [Estúpido, si se habla de comunidades realmente primitivas. Véase v. g. los pieles rojas iroqueses. A la inversa: porque la mayoría de las veces la elección

se mantiene en la misma gens o en ciertas gentes y luego a su vez en una determinada familia de la misma gens, aunque ésta luego pueda valer en otras circunstancias como «representante de la sangre más pura».] Y ejemplos de elección sistemáticamente en 2 familias por turno alternativo (200 <: 184>). <[> También es un invento del señor Maine el que el jefe militar sea originariamente el jefe de la tribu. Al revés, éste era elegido por sus capacidades individuales. Spenser, de quien Maine cita el pasaje siguiente, es una autoridad suficiente sólo para los hechos que vio; pero su origen no se explica con las razones de plausibilidad que da Spenser sobre los hechos que observó. <]> Siguiente pasaje de Spenser: «Inmediatamente después de la muerte de uno de los principales señores o capitanes de los irlandeses acostumbran a reunirse en un lugar determinado y conocido de antemano a fin de elegir un sucesor; y la mayoría de las veces nombran y eligen no al hijo mayor ni a ninguno de los hijos del señor difunto sino al pariente más próximo de más edad y dignidad, como de ordinario el hermano más cercano, si lo tiene, o el primo más cercano <y así sucesivamente> mientras haya en este parentesco o en este sept un mayor cualquiera; y entonces inmediatamente después eligen al pariente más próximo de él como tanaist, para que le suceda en dicho mando, si vive bastante para ello... Porque cuando muere su jefe militar, si el señorío pasa a su hijo, que puede ser de poca edad, alguno podría entrar en competencia con él o desbancarle por la fuerza, siendo entonces incapaz de defender sus derechos y de rechazar a mano armada al intruso; y por eso confieren el señorío al mayor de los parientes, que es ordinariamente un hombre en la fuerza de la edad y más experimentado para conservar la herencia y defender el país... Por esto siempre se sabe ya quién es el tanaist para el caso de que el capitán muriera de repente o en la guerra o que simplemente se halle fuera del país, pudiéndose de esta manera defender y salvar a la comunidad de todos esos peligros» (Spenser, *View of the State of Ireland*, en Maine, pp. 201, 202 <: 184, 185>). [Maine, sin ni siquiera mencionar (cf. *supra*, Haverly) lo que <han> dicho los escritores irlandeses, presenta como descubrimiento propio:] «A mi parecer el derecho de primogenitura es producto de la decadencia de la jefatura tribal<>» (202<: 185>). Glanville (bajo Enrique II <[>, probablemente 1186 <]>) escribe sobre las tenencias militares inglesas: «Cuando una persona al morir deja un hijo pequeño y un nieto por su hijo mayor, es muy controvertida la cuestión de saber a cuál de los dos prefiere la ley como sucesor; algunos entienden que el hijo pequeño tiene más derecho que el nieto a heredar... pero otros se inclinan a pensar que el nieto debe ser preferido a su tío» (Glanville, VII, 7). Igualmente querellas entre las familias de los Highlands sobre su derecho de jefatura en ciertos clanes (203 <: 186>). Maine no comprende nada del caso; por ejemplo cree que el tío <era> elegido por <ser el> más fuerte; en cambio en cuanto los tiempos se hicieron más pacíficos bajo la autoridad central de un rey, «la importancia de la capacidad militar de los jefes inferiores ha debido de disminuir y el respeto por la pureza de la sangre ha debido de prevalecer en las pequeñas hermandades» (203<: 186>) +.

[Esto, un puro disparate. La cosa consiste en la progresiva preponderancia (en conexión con el desarrollo de la propiedad privada) de la familia singular sobre la gens. El hermano del padre <se hallaba> más cerca del cabeza genealógico común a ambos que cualquiera de los hijos del padre; de modo que el tío de los hijos <era un pariente> más próximo que cualquiera de éstos mismos. Una vez que ya dentro de la <norma> familiar los hijos del padre reparten entre sí, y la gens apenas participa en la herencia o nada en absoluto, puede aún seguir predominando la antigua norma

de la gens para cargos públicos, o sea para el jefe de la gens, el jefe de la tribu, etc.; de todos modos es inevitable que entren en conflicto.]

La misma cuestión de principio surgió entre los descendientes por línea femenina en la disputa entre Bruce y Baliol por la corona de Escocia (204 <: 187>). (Eduardo I hizo que la cuestión se decidiera en favor de Baliol, en el sentido de que tienen que faltar todos los descendientes de un hijo mayor para que un título pase a los del más joven.) Tan pronto como el hijo mayor comenzó en vez del tío a ser el sucesor en «las jefaturas menores», obtenía también, sin duda, esa «porción de tierra adscrita al señorío o que pasaba íntegra al tanaist» (204 <: 187 ss.>). De modo que «el dominio», como se llamó más tarde, revistió <> cada vez más el carácter de una propiedad pura y simple, transmitida conforme a la regla de la primogenitura» (204 <: 188>). / Poco a poco este principio de primogenitura fue extendiéndose luego del dominio a todos los bienes raíces, aun a los adquiridos, del detentador del señorío, y concluyeron por configurar en la Europa feudal el derecho sucesorio de las clases privilegiadas (204, 205 <: 188>). «Parage» francés, en el cual los parientes cercanos del hijo mayor conservaban aún su parte en la propiedad familiar, pero la tenían de él en cuanto sus pares (205 <: 188>).

Una ley del año 12 de Isabel [1570] autorizaba al virrey para tomar fundos abandonados y devolvérselos a los irlandeses. «Los señores irlandeses», dice Davis, «abandonaban regiones enteras y obtenían la retrocesión de todo en exclusiva a título de dominio. Al hacerse estas concesiones no se tenía en cuenta para nada los septs inferiores de la gente. ... De suerte que tras cada una de estas cesiones o concesiones no quedaba en toda la región más que un solo terrazguero libre, que era el señor mismo; todos los demás [resultado de la ley de Isabel] no eran sino terrazgueros a título precario o más bien terrazgueros en villanía» (en Maine, p. 207 <: 190>).

En el Derecho brehón (*Libro de Aicill*, sobre todo el tomo tercero) la familia irlandesa se divide en geilfine, deirbhfine, iarfine e indfine (los 3 últimos se traducen: la verdadera, la posterior y la última familia). El editor del tercer tomo (*Derecho brehón*, comprendiendo el *Libro de Aicill*) dice: «17 miembros formaban en la familia 4 divisiones, de las cuales la más joven, la geilfine, comprendía 5 personas; la deirbhfine, 2.^a en orden, la iarfine, 3.^a en orden y la indfine, la de los miembros de más edad, contaban respectivamente con 4 miembros. En su conjunto, esta organización constaba, y sólo podía constar, de 17 miembros [3 × 4 + 5]. Cuando había un nacimiento en la geilfine, su miembro de más edad pasaba a la deirbhfine, el miembro de más edad de la deirbhfine pasaba a la iarfine, el miembro de más edad de la iarfine pasaba a la indfine y el miembro de más edad de la indfine quedaba fuera de toda la organización. Este tránsito de un grado inferior a un grado superior parecía tener lugar <...> no por la defunción de los miembros más antiguos sino por la agregación de nuevos miembros» (citado por Maine, 209<: 191 ss.>).

Según Maine [este mozo no puede pasarse sin comparar a los irlandeses] podía elegirse como punto inicial a cualquier miembro de la gran familia o sept, convertido así en raíz de tantos de estos grupos de 17 hombres cuantos hijos tuviera. Desde que uno de éstos tiene 4 hijos, se encuentra formada por completo una subdivisión geilfine de 5 personas; un nuevo nacimiento de un hijo (varón) a este hijo o a uno de sus descendientes masculinos mandaba a la deirbhfine al miembro de más edad de la subdivisión geilfine, a excepción del fundador del grupo. Una serie semejante de nacimientos completaba la división deirbhfine y concluía por formar la iarfine y la ind-

fine, o familias posterior y última. La 5.ª persona en la geilfine es, en opinión de Maine, el parens del que proceden los 16 descendientes; los tratados parecen referirse a él, cuando hablan del jefe de la geilfine (210 <: 192>).

El grupo geilfine es designado varias veces por los juristas brehones como el más alto a la vez que el más joven. Whitley Stokes contó a Maine que geilfine = manus familia, o sea que «gil» sería = mano (igual traducción en O'Curry) y de hecho es = χείρ; y en varias lenguas arias mano = poder, especialmente para el poder familiar o patriarcal; así, en griego, ὑποχείριος y χέρης para la persona en manos de otra; en latín «herus» (dueño), de un vocablo antiguo relacionado con χείρ⁸; igualmente en latín «manus», «in manu», etc., en céltico «gilla» (criado, en Walter Scott «gillie») (216, 217 <: 197, 198>). De ahí la <<grandiosa>> idea de Maine, de que tras esta distribución de la familia <se encuentra> la patria potestas y que (la división) se funda en el orden de emancipación de la autoridad paterna. La geilfine, manus familia, está formada por el padre y 4 hijos naturales o adoptivos sometidos a su autoridad inmediata; los otros grupos de descendientes emancipados disminuyen de dignidad en proporción a su alejamiento del grupo que... constituye la familia verdadera o representativa / (217 <: 198>). Algo semejante en la familia romana, cuyos miembros enumerados se hallaban sometidos a una capitis deminutio (218 <: 199>).

Parece ser que la división de la familia irlandesa restringía su alcance al derecho sucesorio tras la muerte. Pero esto vale de todas las sociedades. Cuando la antigua constitución de la familia ha perdido su influencia en todo lo demás, sigue afectando la herencia (219 <: 200>). Frecuentemente los autores de los tratados del Derecho brehón comparan la división geilfine de la familia con la mano humana. El Dr. Sullivan dice: «tal como representaban los troncos de las ramas divergentes de la familia, se les llamaba los cuic mera na fine, esto es, los «cinco dedos del fine»» (220 <: 200>). Los tratados irlandeses presentan la patria potestas como el poder de «juzgar, examinar y atestiguar» del padre sobre sus hijos (*loc. cit.* <: 201>). Véase Tylor sobre «contar con los dedos» (en *Primitive Culture* < >). Como la mano del hombre cuenta con 5 dedos, 5 es un primitivo número máximo natural. La antigua municipalidad inglesa, representada por el bailío y los 4 nombres; el punchayat de la India (221 <: 201>).

El «borough English», por el cual el hijo menor y no el mayor hereda los terrazgos en burgage de su padre (222 <: 202>). Blackstone, para explicarlo, cita de Duhalde que la costumbre de sucesión por el hijo menor persiste entre los tártaros; desde que los hijos mayores pueden llevar una vida pastoril, abandonan a su padre «con cierta asignación de ganado» en busca de una nueva morada. El hijo más joven, que se queda más tiempo con su padre, hereda naturalmente la casa de éste, puesto que los demás ya están provistos (222 <: 202>). En las leyes del país de Gales esta costumbre <rige> para todos los labradores villanos: «Cum fratres inter se dividunt hereditatem, junior debet habere tygdyn, i.e., aedificia patris sui, et octo acras de terra, si habuerint» <Cuando se reparte la herencia entre los hermanos, el menor debe recibir el tygdyn, es decir la casa paterna y ocho acres de tierra si los hubiere> (L. Wall., t. II, p. 780), además ciertos útiles; el resto debe distribuirse entre los otros hijos (223 <: 203>). El más joven, que se queda bajo la patria potestas, preferido a los otros (*loc. cit.* <: 202, 203>). La primogenitura ... viene ... del jefe (del clan); el «borough English» como el «geilfine», en cambio, <vienen> de la antigua concepción de la familia como vinculada a la patria potestas (*loc. cit.* <: 203>).

En el Derecho brehón la palabra irlandesa *fine* tiene el significado de familia en sentido actual, de sept, tribu, etc. (231 <: 210, 211>).

La familia irlandesa permitía la adopción; el sept admitía a extraños bajo condiciones determinadas, el *fine taccair*; la tribu comprendía a trásfugas de otras tribus, cuyo único vínculo con ella <era> a través del jefe (231, 232 <: 211>).

En su Introducción el Dr. Sullivan traza el origen de los gremios hasta las comunidades de pastoreo, comunes entre los antiguos irlandeses; se empleaba las mismas palabras para designar comunidades de coasociados fundadas en un contrato y comunidades de coherederos o copartícipes fundadas en la descendencia común (232 <: 211, 212>).

«La tribu de los santos» o ideas de parentesco aplicadas a los monasterios con sus monjes y obispos, así como al conjunto colectivo de casas religiosas, etc. (236 ss. <: 215>). El abad de la casa originaria y todos los abades de las casas menores son los «comharbas» o coherederos del santo (*loc. cit.*). Toda una sección del *Senchus Mor* <está> consagrada a la ley de crianza y determina con el mayor detalle los derechos y deberes que incumben a las diversas partes, cuando los hijos de una familia eran recibidos en otra para su alimentación y educación (241 ss. <: 219 ss.>). Esto clasificado con el «gossipred», el parentesco religioso (242 <: 220>). [Leche dada por una misma mujer a niños de diferente origen. Esto le recuerda a uno el derecho materno y las normas derivadas de él; pero a Maine al parecer no le ha llegado noticia.] «Crianza literaria» (242 ss. <: 220 ss.>). Los escritores ingleses que han hablado de los juristas brehones los presentan como una casta. Sin embargo por las colecciones irlandesas se demuestra que cualquiera que hubiese adquirido cierto adiestramiento podía acceder a brehón. En la época en que Irlanda comenzó a ser objeto de estudio para los observadores ingleses, el arte y la ciencia de los brehones se habían hecho hereditarios en ciertas familias adscritas a los jefes de tribus particulares o dependientes de ellos. Este mismo cambio lo han experimentado en la India como cosa natural gran número de oficios y profesiones, popularmente llamados hoy castas. A un nativo indio <le será> difícil de comprender por qué v.g. su hijo no va a heredar el saber de su padre y, por consiguiente, su oficio y ocupaciones. En los estados angloindios gobernados por príncipes nativos sigue siendo prácticamente regla general el carácter hereditario de las profesiones. Pero esto no explica cómo se han formado esas castas, que son sectores definidos de grandes poblaciones. Realmente sólo sobrevive en la India una de las castas, la de los brahmanes, y mucho se sospecha que toda la teoría literaria de la casta, cuyo origen es brahmánico, se basa en la existencia de la única casta de los brahmanes (245 <: 222 ss.>). <Se ha> visto cómo entre los irlandeses los grupos humanos de toda especie <eran> considerados como vinculados por relaciones de parentesco (247 <: 255>): «las asociaciones de parientes impregnando las asociaciones de socios y gremiales; parentesco de leche, parentesco espiritual y preceptorado / [maestro y pupilo] copiados del parentesco natural; la organización eclesiástica confundida con la organización tribal» (248 <: 225>).

La mayor parte del *Senchus Mor* —el más largo de los tratados del Derecho brehón— se ocupa del embargo. De lo que se trata aquí es del procedimiento, lo más importante en los comienzos del Derecho.

Al principio del libro IV del manuscrito de Gayo, exhumado por Niebuhr, fragmentaria e incompleta descripción de las antiguas legis acciones.

<[>Actio, generalmente = acción, realización, hecho. Cic<erón, De> N<atura> D<eorum>: <«>Deos spoliat motu et actione divina<»> <despoja a los dio-

ses del movimiento y la acción divina»; *actio vitae*: Mismo, <De> *Officiis*, 1, 5 (=acción vital <); también acciones = funciones públicas o deberes, como *actio consularis*; luego: negociación, deliberación, como: «discessu consulum actio de pace sublata est, etc.» <la salida de los cónsules puso fin a la discusión sobre la paz, etc.>; medidas políticas o procedimientos, propuestas de los magistrados al pueblo. Y aquí llegamos al significado de *legis actio*: acusación, acción jurídica, proceso con genitivo forense: *actio furti*, acusación por robo, también con de: «*actio de repetundis*», proceso (querrela para recuperar dinero extorsionado por funcionarios); <«> *actionem alicui intendere*, *actionem instituere*<»> (querrellarse contra alguien). «*Multis* <en muchas ocasiones> acciones (procesos, acciones jurídicas) et *res* (las propiedades en litigio) *peribant* <se perdían>.<»>. Liv<io>.

Por tanto en general: una fórmula legal o forma del proceso (procedimiento), «*inde illa actio: ope consilioque tuo, furtum aio factum esse*» <de donde aquel proceso: afirmo que el robo se perpetró por obra y consejo tuyo>. *Actiones manilianae*: formas pertinentes a la compraventa. «*Dare alicui actionem*»: darle permiso para abrir un proceso, lo que competía al pretor. «*Rem agere ex jure, lege, causa, etc.*»: acusar, llevar un pleito o proceso.

Lege, respectivamente *legem*, *agere*: proceder conforme a Derecho, modo de ejecutar la ley, de ejecutar una sentencia. «*Lege egit in hereditatem paternam ex heres filius*» <El hijo desheredado pone un proceso en reclamación de la herencia paterna.> (Cic<erón>, *De Oratore* 1, 38.) <] > ?.

Bentham distingue entre Derecho sustantivo, el Derecho que fija los derechos y obligaciones, y Derecho adjetivo, las normas conforme a las cuales se aplica la ley. En tiempos antiguos los derechos y obligaciones <eran> más bien atributos del procedimiento que a la inversa. En aquellos tiempos la verdadera dificultad no estribaba en conocer los derechos de un hombre, sino en hacerlos respetar, por lo cual el método, violento o legal, para conseguir el fin importaba más que la naturaleza del fin mismo ... Durante mucho tiempo lo más importante <fueron> los «procedimientos» (252 <: 228 ss.>).

La primera de estas antiguas acciones [romanas] es la *legis actio sacramenti*, antepasado indudable de todas las acciones romanas y por consiguiente de la mayoría de los procedimientos actualmente en uso por el mundo. [Sacra mentum en Derecho: La suma que las partes en litigio depositaban al comienzo ante los tresviro, y de las que luego daban garantías al pretor; se llamaba así, pues la suma depositada por la parte perdedora se empleaba en fines religiosos, sobre todo en los sacra publica; o quizá mejor, porque el dinero se depositaba en un lugar sagrado. Festus: «*Ea pecunia, quae in iudicium venit in litibus, sacramentum a sacro. Qui petebat et qui infitiabatur, de aliis rebus utriusque quingenos aëris ad pontem deponabant, de aliis rebus item certo alio legitimo numero assum; qui iudicio vicerat, suum sacramentum e sacro auferebat, victi ad aerarium redibat*». <El dinero que en los juicios se deposita en el tribunal se llama sacramentum de sacro. El demandante y el demandado deponeían cada uno ante el pontífice quinientos ases, o bien otra cantidad determinada por la ley según el uso; quien ganaba el juicio, recuperaba su sacramentum del sagrado, el del vencido revertía en el erario.> Varrón.]

Esta *actio sacramenti* es una dramatización del origen de la justicia; 2 hombres armados luchan entre ellos, el pretor pasa por allí, interviene para detener las luchas, los dos hombres le exponen la cuestión y convienen que sea árbitro entre ellos y que

el perdedor, además de renunciar al objeto de la disputa, pague una cantidad de dinero al árbitro [el pretor] (253 <: 229>). [¡Esto parece más bien una dramatización de cómo las disputas de derecho se convirtieron en una fuente de honorarios para los juristas! ¡Y esto es lo que, como abogado, llama el señor Maine «el origen de la justicia»!]]

En esta dramatización el demandante tiene en la mano una varita, que según Gayo representa una lanza, emblema de la fuerza del hombre de armas, que servía como símbolo de la propiedad proclamada ante y contra todos [¡más bien símbolo de la violencia como origen de la propiedad romana y de <cualquier> otra!] en la sociedad romana y en otras sociedades occidentales. La querrela entre demandante y demandado (aserciones y contraaserciones, en un diálogo formalizado) era entre los romanos una simple apariencia y sobrevivió en el Wager of Battle ¹⁰, que como institución inglesa no <ha sido> «abolido definitivamente hasta la pasada generación» (255 <: 231>).

Los litigantes ponían como apuesta de su proceso una suma de dinero —el sacramentum—, suma que iba al tesoro público. Este dinero en prenda, que se encuentra en un gran número de sistemas jurídicos arcaicos, es el representante más antiguo de las costas ... [La legis actio sacramenti se llevaba —y esto muestra a su vez el verdadero carácter de los juristas— de modo que la lex, el derecho escrito, pero literalmente, no el espíritu sino / la letra de la ley, la fórmula <eran> lo más importante.] Si perseguís por una legis actio el perjuicio que se causó a vuestras viñas, dice Gayo, perderéis si las llamáis viñas; hay que llamarlas árboles, pues el texto de las 12 tablas sólo habla de árboles. La antigua colección de fórmulas legales teutónicas —la *Glosa de Malberg*— contiene también disposiciones exactamente del mismo género. Si es un toro lo que se disputa, se perderá el litigio llamándole toro; hay que servirse de la antigua designación jurídica de «jefe del rebaño». Se debe designar el índice de la mano como dedo «flecha», el macho cabrío como «animal que ramonea» (255, 256 <: 231, 232>).

En Gayo sigue la *condictio* (en el *Digesto*: exigencia de restitución); creada según Gayo, aunque se cree que solamente fue regulada, por 2 leyes romanas del siglo VI a. C., la *lex Silia* y la *lex Calpurnia*; su nombre viene de una notificación hecha al demandado por el demandante para que se presente al pretor en el plazo de 30 días, a fin de proceder a la designación de un *judex* o árbitro. [Condicere, hablar con, ponerse de acuerdo sobre, decidir, nombrar, anunciar. «Condicere tempus et locum coeundi» <fijar tiempo y lugar para reunirse>. «Condicere rem», exigir la restitución, «pecuniam alicui» <el dinero a alguien> (Ulp<iano>, 1). Tras la *condictio* las partes pasaban a la «*sponsio*» y «*restipulatio*». *Sponsio* es una promesa formal o una obligación, garantía, seguridad. «*Sponsio appellatur omnis stipulatio promissioque*» (Dig<esto> 50, 16, 7). «*Non foedere pax Caudina sed per sponsionem (mediante fianza) facta est*» <La paz caudina no se acordó mediante un juramento sino mediante una fianza> (Liv<io>). Sobre todo en procesos civiles, acuerdo entre las 2 partes en litigio de que el perdedor del proceso pagaría al ganador una cierta suma. «*Sponsionem facere*» (Cic<erón>). Por último una suma de dinero depositada de común acuerdo, una puesta (cantidad en un juego, en una apuesta, lo que se deposita, la cantidad de la apuesta, etc.).

Restipulatio: contraobligación (Cic<erón>); *restipulor*: acordar u obligar en respuesta.] ¹¹.

Una vez hecha esta *condictio*, las partes entablaban la «*sponsio*» y la «*restipula-*

tio», esto es, hacían una apuesta formal (diferente del llamado sacramentum) sobre la justicia de sus respectivas pretensiones. La suma comprometida, siempre = 1/3 de la suma en litigio, caía finalmente en poder del vencedor y no del Estado, como pasaba con el sacramentum. [Tiene además el sentido inmanentemente irónico de que las partes en litigio juegan el mismo e inseguro juego de azar de una apuesta; ¡la jurisprudencia romana <hace> aquí un chiste sin darse cuenta!]

Gayo pasa de la *condictio* a la *manus iniectio* y *pignoris capio*, *actionis legis* que no concuerdan en manera alguna con la idea que hoy nos hacemos de *actio*. Dice expresamente que la *manus iniectio* era originariamente en Roma el modo de ejecutar una sentencia dictada contra un deudor; era el instrumento de las crueldades ejercidas por la aristocracia romana sobre sus deudores plebeyos, dando con ello impulso a la serie de sublevaciones populares que afectan toda la historia de la república romana. La *pignoris capio* fue en el principio un procedimiento completamente extrajudicial. Quien hacía uso de él se apoderaba en ciertos casos de los bienes del ciudadano contra el cual reclamaba un derecho, pero sin intentar un proceso. Esto se limitó primero —la facultad de secuestrar— a los soldados respecto de los funcionarios encargados de suministrarles su sueldo, montura o provisiones; igualmente al vendedor de un animal destinado a los sacrificios contra el comprador que no pagaba; más tarde se extendió a las demandas contra los deudores morosos del tesoro público. Algo semejante en las *Leyes* de Platón, también como remedio contra la inobservancia de los deberes públicos relativos al servicio militar o a las ceremonias religiosas. [Esto se lo ha descubierto Post a Maine]. Gayo dice que se podía recurrir a la *pignoris capio* en ausencia del pretor y en general de la persona obligada, y por tanto que se podía recurrir a ella aun en el caso de que los tribunales no residiesen (256-259 <: 233-234>).

La *legis actio sacramenti* supone que el litigio se lleva de una vez ante un árbitro presente; la *condictio*, que se remite a la decisión de un árbitro en 30 días, pero que entre tanto cada una de las partes ha hecho una apuesta sobre el valor de sus alegaciones. Aún en tiempos de Cicerón, cuando la *condictio* <había> llegado a ser uno de los procedimientos romanos más importantes, el litigante incurría en una penalización independiente (260 <: 235>).

<Maine> cree que la *pignoris capio*, aunque ya articulada en los tiempos de las 12 tablas, <consistía en> apoderarse por la fuerza de los bienes muebles del adversario y retenerlos hasta que se sometiera (260 <: 236>).

Así en el Derecho inglés facultad de embargar o secuestrar (vinculado con ello como medio de derecho el llamado *replevin*); v. g. actualmente el derecho del señor a embargar los bienes de su terrazguero por no pagar la renta, y el derecho del poseedor legal de la tierra a embargar y secuestrar los animales que causan daños en sus cosechas o en sus labores (261, 262 <: 237>). En este último caso conserva el ganado hasta que se le haya indemnizado por el mal causado (*loc. cit.* <: 237 ss.>).

El uso del embargo tomando *nams* —palabra que vuelve a encontrarse en el término jurídico *withernam*¹²— <es> anterior a la conquista romana de Inglaterra. Hacia el reinado de Enrique III se recurría a él solamente a propósito de ciertas reivindicaciones o daños. Entonces una persona embarga los bienes (casi siempre ganado) / de la persona por la que se cree perjudicada; lleva los animales a un pound <corral> (del anglosajón <ajón> *pyndan*), parcela cercada y destinada a tal uso y ordinariamente a cielo abierto ... Una de las instituciones más antiguas de Inglaterra; el corral de la aldea, mucho más antiguo que el King's Bench y probablemente que la monar-

quía. En tanto que el ganado se hallaba en camino para el corral, el propietario gozaba de un derecho limitado de recuperarlo, que la ley reconocía, pero con cuyo ejercicio corría gran riesgo. Una vez guardado en el recinto, el ganado, si el corral no estaba provisto de una techumbre, debía ser alimentado por el propietario y no por el embargante, regla que no ha sufrido derogación hasta el presente reinado (263 <: 238>). Cuando el embargado denegaba el derecho del embargante a practicar el embargo o bien <este último>, a pesar de las garantías ofrecidas, se negaba a restituir el ganado, entonces el propietario del ganado podía reclamar de la cancillería real un mandamiento para que el sheriff «efectuara el replevin», o bien quejarse verbalmente al sheriff, quien en tal caso debía proceder inmediatamente a «replevy» (264 <: 239>).

<[> Replévin (to), Spenser, to «replévy», replegio: ley latina, de re y plevir o plegir en fr<ancés>, dar una garantía; significa según Johnson: recuperar o poner en libertad contra una garantía algo que se ha cogido; Johnson cita del *Huidibras*:

Que eres un animal y estás hacia la hierba,
No es una novedad ni lo fue nunca;
Y menos para mí, que una vez, como sabes,
Te tomé del establo en *replevin*. <]>

En la acción del replevin, cuando la cosa se llevaba ante el tribunal, el propietario del ganado embargado era el acusador y el embargante el demandado (265 <: 240>). «Tomar en withernam» en el antiguo Derecho inglés quiere decir: cuando el embargante no quería entregar al sheriff el ganado embargado o lo llevaba fuera de su jurisdicción, el sheriff daba orden de persecución contra él por quebrar la paz del rey y embargaba un número de cabezas que valiera el doble de las que no se le había presentado; esto último <era> «tomar en withernam» <o contraembargo> (*loc. cit.* <: 239>).

Este embargo, rescate por la fuerza y contraembargo <eran> en un principio un procedimiento desordenado, al cual la ley fue imponiendo reglas (*loc. cit.* <: 240>). En la forma de encerramiento en el corral, que implica el cuidado a cargo del embargado de alimentar el ganado (como signo de que sigue siendo su propietario), prohibición de que el embargante trabaje con él. El embargo se convierte en un medio semilegal de arrancar satisfacción (266 <: 241>). Blackstone ha hecho notar que al exceptuar del embargo determinadas clases de objetos —v. g. el carro de bueyes y las herramientas— no se debía originariamente a consideración con el propietario, sino a que sin los instrumentos de labranza o sus herramientas el deudor nunca hubiera podido pagar su deuda (*loc. cit.*). El último en la serie de procedimientos, y también históricamente el último en fecha, es: el rey interviene por medio de su representante, el sheriff; aun cuando éste consiga que se le muestre <el ganado>, no puede hacer nada si el propietario no da garantía de que va a llevar ante un tribunal el litigio pendiente entre él y el embargante; sólo en caso afirmativo interviene el poder judicial del Estado. Su jurisdicción se manifiesta en el acto del sheriff que restituye el ganado cuando se le ofrece una garantía. El embargante ha perdido su prenda material, el ganado; el propietario del ganado se encuentra obligado personalmente; uno y otro sufren una coacción que finalmente les lleva ante el juez (267 <: 242>). [Todo el proceso implica que el poder del Estado —es decir del tribunal— aún no se halla tan férreamente asentado como para que la gente se someta de salida a su autoridad judicial.]

Casi todas las leyes barbarorum mencionan la pignoratio o embargo de bienes. La Lex Visigothorum la prohíbe expresamente; la Lex Lombardorum la autoriza tras simple demanda de pago. La Ley Sállica, cuya redacción, según los eruditos alemanes, se sitúa entre la época de Tácito y la invasión del imperio romano por los francos, contiene disposiciones muy precisas, de las que Sohm dio por primera vez una interpretación completa. En este sistema el embargo no <es> todavía un procedimiento judicial; sigue siendo un modo de reparación extrajudicial, pero englobado en un procedimiento regular y muy complicado. <Es> una serie de notificaciones que el querellante debe dar en forma solemne a aquél a quien acusa y cuyos bienes se propone embargar. No puede proceder al embargo sino después de haber citado a esa persona ante el tribunal del pueblo y de que el encargado del tribunal popular, el thunginus, haya pronunciado la fórmula que autoriza el embargo. Sólo entonces puede proceder al embargo contra su adversario. Ordenanza correspondiente de Canuto, por la que nadie puede tomar nams, si no ha solicitado tres veces ante los Cien; si a la 3.ª vez no ha recibido justicia, va al Shire-gemot <asamblea del condado>; el condado le cita una 4.ª vez, y, si vuelve a perder, se le permite practicar el embargo (269, 270 <:243, 244>).

184 El fragmento del sistema conservado en el Common Law (y al que probablemente debe su supervivencia) era originariamente sobre todo un procedimiento empleado por el señor para conseguir de los terrazgueros que le prestaran sus servicios. Era más arcaico en la ley inglesa que en las leyes barbarorum: para que en Inglaterra fuera legal el embargo, nunca hubo necesidad de advertencia previa, por más que el statute law <derecho escrito> inglés haga de ella la condición de legalidad para la venta de los bienes embargados. De la misma manera en el estado más antiguo del Common Law, aunque el embargo seguía a veces a un proceso ante el tribunal señorial, no lo suponía ni requería necesariamente (270-271 <:245>). El procedimiento franco estaba a la absoluta discreción del demandante. / Es un procedimiento que reglamenta una reparación extrajudicial. Si el demandante observa las formalidades prescritas, el tribunal, al autorizar el embargo, tiene un papel puramente pasivo... Si se ejecutaba el alzamiento o el demandado perdía al reaccionar contra el procedimiento de su adversario, no sólo debía pagar lo que originariamente debía, sino que también incurría en diversas penas adicionales por negligencia frente a las advertencias previas de saldar su deuda. Esto fundado en la presunción de que los demandantes siempre tienen razón y los demandados carecen de ella, mientras que el principio moderno obliga siempre al demandante a formular un caso *prima facie*. Antes el hombre que tenía más plausiblemente la razón era el que afrontaba, para obtener satisfacción, peligros múltiples, el que reclamaba ante la asamblea del pueblo, quien clamaba en busca de justicia al rey, sentado a la puerta de la ciudad... La presunción del buen derecho del querellante ha sobrevivido mucho tiempo en el Derecho inglés en el caso de que el rey <fuera> acusador; y de ahí la resistencia obstinada de los juristas [ingleses] en conceder a los detenidos la asistencia de un consejo (271-273 <:245-247>).

Hablando de las legis acciones en general, advierte Gayo que «cayeron en descrédito, porque había llegado a tal punto el exceso de sutileza de los antiguos jurisconsultos, que quien cometía el más leve error, perdía irremisiblemente».

Igualmente Blackstone hace, a propósito del Derecho inglés sobre el embargo, la siguiente observación: «Las numerosas formalidades que acompañan un embargo, lo convirtieron antiguamente de ordinario en un procedimiento arriesgado, porque bastaba la menor irregularidad para viciarlo totalmente» (273 <:247>).

[Este tecnicismo exagerado del Derecho antiguo muestra que la jurisprudencia es una pluma del mismo pájaro que las formalidades religiosas, v. g. en los augurios, etc., o la prestidigitación del curandero entre los salvajes!]

La facultad de embargar extrajudicialmente los bienes de una persona para satisfacer al demandante, iba unida, según Sohm, con grandes riesgos; si el querellante que trataba de embargar no cumplía con la más rigurosa precisión todas las fórmulas y formalidades prescritas por la ley, no sólo perdía la acción legal, sino que incurría en diversas penas y podía ser perseguido con la misma dureza que él había puesto en su propia demanda (273, 274 <:247>). Lo principal para los bárbaros <era> obligar al demandado a comparecer y aceptar una jurisdicción, cosa que entonces no era evidente ni mucho menos (275 <:249>). En el código franco, incluso cuando ciertos casos se llevaban judicialmente desde el comienzo hasta la sentencia, ésta no implicaba por sí misma la ejecución. Si el demandado ha contraído el compromiso formal de someterse a ella, el tribunal o <el> representante real cuida, por requerimiento expreso, de que se cumpla; en caso contrario el demandante no tiene otro recurso que acudir al rey en persona (275 <:249>).

Luego, tan pronto como los francos se establecieron en el imperio romano, el delegado real cuidó de la ejecución de la sentencia, aun en el caso de que el demandado no hubiera prometido someterse. En Inglaterra este cambio y el poder de los tribunales se debió mucho al desarrollo de la justicia real en detrimento de la justicia popular. Con todo, el orden procesal inglés guardó largo tiempo un aire de las viejas prácticas. De ahí que bastara la menor provocación para que, constantemente, el rey pusiera mano sobre las tierras del demandado o embargara sus bienes, con el único fin de imponer o de hacer más completa la sumisión a la jurisdicción real. [Véase en Walter Scott cómo un hombre es encarcelado por deudas bajo la ficción de que había despreciado al rey.]

La persistencia del embargo en Inglaterra, en interés de los señores rurales. Moderna teoría del embargo —totalmente opuesta a la originaria—: el propietario tiene la facultad de embargar, porque x está siempre obligado por la misma naturaleza del caso a dar crédito a su terrazguero; y puede embargar sin notificación, porque se reputa que cada cual conoce el vencimiento de su deuda (277 <:250 ss.>). Originariamente se consideraba el embargo como un ataque premeditado contra la paz, menos cuando era tolerado en cuanto que servía para obligar a los demandados a que aceptasen la jurisdicción de los tribunales (278 <:251>).

Más de la mitad del *Senchus Mor* <se halla> dedicada al derecho de embargo. El *Senchus Mor* tiene la pretensión de ser el código de las leyes irlandesas compuesto bajo la inspiración de San Patricio en la época de la introducción del cristianismo en Irlanda (279 <:253>). Se parece mucho a las leyes teutónicas y al Common Law. Todavía habla de llevar a un corral, con la siguiente peculiaridad: «Si el demandado o deudor era una persona con el grado de jefe, no sólo había que avisarle, sino que era preciso ayunar por él, ayuno que consistía en ir a donde viviera y permanecer allí cierto tiempo / ayunando. Si al cabo de este plazo el querellante no recibía satisfacción o garantía de satisfacción, procedía inmediatamente al embargo, acompañado de un hombre de ley, de testigos y de otras personas», etc. (280-281 <:256, 254>. Cf. *Senchus Mor*, tomo 1.º, notas del editor). <«>Si el deudor impedía que se condujera su ganado al corral y ofrecía al acreedor una garantía suficiente (v. g. su hijo o algún objeto de valor<)> de que podría resolver legalmente en un plazo preciso su derecho de embargo, el acreedor estaba obligado a aceptar esa prenda. Si, contrariamente a su

compromiso, el deudor no acudía ante la justicia, la garantía pasaba a manos del acreedor en pago de la deuda» (282 <:255 ss.>). [Todavía en la actualidad, en el embargo de Oudh, el señor y acreedor coge no sólo ganado (esto sobre todo, etc.) sino también personas en calidad de esclavos. Véase *The garden of India* de Irwin] (En sus líneas esenciales, el Derecho irlandés relativo al embargo <es> más idéntico a las *leges barbarorum* que al Derecho inglés.) «El embargo del *Senchus Mor* no es, como el embargo del *Common Law*, un procedimiento aplicado casi exclusivamente a las reclamaciones del señor contra sus terrazgueros. A semejanza de la *Ley Sálica* y otras *leges barbarorum* se extiende a la quiebra de contrato y, por lo que se sabe ya del Derecho brehón, parece resultar que es un medio universal de sostener reclamaciones de cualquier género» (283 <:256 ss.>). La suspensión irlandesa del procedimiento (*dithim*) corresponde a ciertas disposiciones de las *leges barbarorum*. Con arreglo a algunas de ellas, cuando una persona se halla a punto de que le embarguen sus bienes, hace ademán de resistir; bajo el Derecho sálico protesta contra la injusticia del acto; bajo el Derecho ripuario realiza la formalidad de ponerse a su puerta empuñando una espada desnuda. Con esto se interrumpe el embargo y se da oportunidad de estudiar la regularidad del procedimiento, etc. (284 <:257>). El Derecho irlandés tiene en común con el Derecho inglés algo totalmente ausente del procedimiento teutónico: el «*impounding*», el «tomar en *withernam*» y sobre todo el hecho de que no se requiera «la asistencia ni la autorización de un tribunal de justicia» (284 <:258>). Esto sólo en el Derecho lombardo (entre las *leges barbarorum*) (*loc. cit.*). Además —y esto se ha introducido en Inglaterra sólo con el Derecho escrito— en el Derecho brehón el embargo de ganado no <es> un simple medio de obtener satisfacción, sino que sirve de confiscación, extinguiendo así la deuda que motivó el embargo (285 <:258 ss.>).

Sohm trata de demostrar que los tribunales populares de los francos no ejecutaban sus propias decisiones; si el demandado prometía someterse a la sentencia, podía requerirse al delegado del rey para constreñirse a ello; pero si no <se había dado ninguna> promesa de este género, el demandante se veía obligado a recurrir al rey en persona y en los tiempos más antiguos, antes del pleno desarrollo del poder real, los tribunales existían, más que para declarar derecho en general, para ofrecer una alternativa al enderezamiento violento de los entuertos... La literatura nórdica (véase el Sr. Dasent) muestra que la guerra perpetua y los procesos incesantes podían subsistir simultáneamente y que se puede seguir escrupulosamente un procedimiento sumamente técnico en tiempos en los que el homicidio es un hecho cotidiano... La contienda judicial sustituye a la contienda armada; pero sólo la sustituye gradualmente... En nuestros días, al anexionarse el imperio británico de la India una nueva provincia, se produce... una avalancha de litigantes a los tribunales apenas constituidos... Los que ya no pueden combatir, lo sustituyen por las leyes... Apelaciones precipitadas a un juez suceden a las querellas prontas y los procesos hereditarios sustituyen a las luchas sangrientas de familia (288, 289 <:261, 262>).

En general <es> probable que, a medida que los tribunales se hicieron más fuertes, se arrogaran por de pronto la intervención sobre el bárbaro [pero en realidad sigue lo mismo, traducido a la legalidad] procedimiento que consistía en tomar represalias contra el autor de un perjuicio embargándole sus bienes, y concluyeron por absorberlo en su propio procedimiento (290 <:263>). El Derecho irlandés de embargo <pertenece> evidentemente a una época en que la acción de los tribunales <era>

débil e intermitente (291 <:264>). En vez de éstos el representante del Derecho (el jurista brehón) representaba el papel principal (*loc. cit.*).

Los irlandeses empleaban el embargo, porque no conocían otro procedimiento y los <[>perros de los<]> ingleses calificaron de crimen capital (con pena de muerte) en un irlandés la práctica del único derecho / que conocía (294 <:267>. Cf. Spenser, *View of the State of Ireland*). Hay más, las mismas sutilezas del antiguo Derecho inglés, como dice Blackstone, haciendo la operación del embargo «un procedimiento arriesgado» para el embargante, podían conducir al irlandés al patíbulo, si, al intentar de buena fe seguir la ley extranjera, cometía la más pequeña equivocación (*loc. cit.*) <[>¡O sea, ahorcado si obraba conforme a su ley tradicional, e igualmente ahorcado si trataba de adaptarse a la ley inglesa impuesta!]

Sobre el «ayuno por» el deudor se dice en el *Senchus Mor*: «Cuando se trata de grados inferiores, precede una notificación a todo embargo, excepto si se ejerce por o contra personas distinguidas; en este último caso el ayuno precede al embargo. Quien no da una garantía al que ayuna es un desalmado; no respeta nada y no será recompensado ni por Dios ni por los hombres».

Whitley Stokes ha sido el primero en mostrar que esto <se halla> difundido en todo el Oriente, corresponde a la «sentada dharna» hindú [Cf. Strange, *Hindoo Law*] (297 <:269>). Actualmente todavía ejemplos muy sorprendentes en Persia, donde quien se propone imponer por el ayuno el pago de una obligación, comienza por sembrar cebada a la puerta de un deudor y se sienta en medio (*loc. cit.* <:269 ss.>).

La palabra dharna es según Maine el equivalente exacto del «capió» romano y significa «detención» o «arresto». Según él viene en *Manu*, VIII, 49 (*loc. cit.*). En el *Vyavahara Mayuja* se presenta a Brihaspati enumerando los procedimientos legales coercitivos, por los cuales un deudor puede ser obligado a pagar, «el aprisionamiento de su mujer, de su hijo, de su ganado, o de la vigilancia constante a su puerta» (298 <:270>).

<(> Véase la descripción de Lord Teignmouth —en Forbes, *Oriental Memoirs*, II, 25— de la forma de esta «vigilancia constante a su puerta» en la India británica hasta finales del siglo XVIII.)

En una ley de Alfredo se dice:

«Que el hombre que sabe que su enemigo está en casa no trabé lucha con él antes de haberle pedido justicia. Si es capaz de encerrar y asediar al enemigo en su casa, reténgalo en ella siete días sin atacarle, si es que no intenta salir. Si al cabo de los siete días consiente en someterse y en entregar sus armas, que no se le inquiete en treinta días y avítese a sus parientes y amigos. Pero si el querellante no tiene fuerza por sí solo, diríjase al ealdorman, y, si el ealdorman no viene en su ayuda, diríjase al rey antes de batirse.» Este pasaje termina con una disposición para que, si el hombre que está en su casa, se encuentra en efecto encerrado con la mujer, la hija o la hermana del querellante, pueda ser atacado y muerto sin necesidad de ningún procedimiento. (Esto último también se halla en <el artículo> 324 del Código Penal de <[>| Sr.<]> Napoleón...) La disposición anglosajona está corroborada por el poder civil, el ealdorman o el rey; la regla brahmánica hindú por el temor a un castigo en la vida futura (303, 304 <:275>). Proscrita por el Derecho inglés, la «sentada dharna» todavía <está> difundida en los principados indígenas de la India, donde sirve más que nada como expediente a los soldados para conseguir los atrasos del sueldo; según Gayo la «pignoris capio» sobrevivió en dos casos, uno de ellos la culpa de un tesorero militar (304, 305 <:276>).

<[> En el capítulo XI, «Historia primitiva del régimen de los bienes de la mujer casada», el plácido Maine sigue sin enterarse del derecho materno (Bachofen, etc.); además tampoco tenía aún el libro de Morgan para venderlo «elegantemente». <]>

187 Un hombre de continua función servil en una familia romana se convertía por usucapio (en una época más moderna prescripción) en esclavo del paterfamilias (315 <: 285>). Luego el ordinario matrimonio romano <se convirtió> en una sociedad conyugal voluntaria, que el divorcio podía disolver a voluntad de las partes (317 <: 286>). El antiguo Derecho irlandés concedía a las mujeres cierto derecho de disponer de sus propios bienes sin el consentimiento del marido, y esta institución se halla entre las que los [zopencos] jueces [ingleses] declararon ilegales a comienzos del siglo XVII (324 <: 292>). Los juristas brahmánicos han / elaborado completamente (y esto comienza casi con *Manu*) la doctrina del «beneficio espiritual», como lo llaman. En cuanto que la suerte del difunto puede mejorarse por ritos expiatorios propios, estos autores llegaron a considerar la propiedad transmitida o que pudiera corresponder por herencia a un hombre, en parte como un fondo destinado a subvenir las ceremonias capaces de arrancar de los sufrimientos o de la degradación al alma de aquel de quien provenía la herencia, y en parte como remuneración por los sacrificios realizados (332, 333 <: 298>). Igualmente la Iglesia católica: el primero y mejor uso de los bienes de un difunto <es> mandar misas por su alma; y estas ideas han inspirado toda la jurisprudencia de los tribunales eclesiásticos en materia de sucesión testamentaria y ab intestato (332 <: 299>).

En el *Mitakshara* se dice: «La fortuna de un hombre regenerado es destinada a un uso religioso y no conviene que una mujer la herede, pues no es apta para cumplir los ritos sagrados» (332, 333 <: 299>).

La legislación india favorece a las mujeres hasta el día de hoy en el estridhan (propiedad estipulada de una mujer casada), que el marido no puede enajenar, <[> e igualmente manda a la vez que los bienes de la mujer pasen a las hijas o a los miembros femeninos de la familia (cf. Strange, *Hindoo Law*), etc.; el Sr. Maine ha sido incapaz de interpretar correctamente todo esto, pues no tiene ni idea de la gens y por tanto tampoco de la originaria descendencia de los bienes por línea femenina (no por línea masculina). El muy burro dice él mismo de qué color son las gafas con las que ve: <]> «Entre las sub-razas arias [¡que el diablo se lleve esta jerigonza "aria"!] cuyas sociedades estaban organizadas sobre el tipo de la familia patriarcal, hay que colocar a los indios con tanta seguridad como a los romanos. [Por Niebuhr podía haberse enterado de que la familia romana aún <seguía> inmersa en la gens, incluso después de constituirse en su forma específica con la patria potestas.] Si, [bonito «si», basado exclusivamente en la propia «seguridad» de Maine] pues, [este «pues», hipócrita] en alguna época lejana [Maine traslada su familia «patriarcal» romana al mismo comienzo de las cosas] los bienes de la mujer casada estaban entre los hindúes enteramente libres de la intervención del marido [«libres», o sea partiendo de la «seguridad» de Maine], no es fácil explicar por qué los derechos del despotismo familiar [idea favorita capital del zeneque de John Bull, la de encontrar «despotismo» en los orígenes] habían de sufrir una relajación <»> (323 <: 290 ss.>).

<[> Maine cita el siguiente pasaje del tratado *Mitakshara*, pasaje citado precisamente ya por Sir Thomas Strange en *Hindu Law* (véase ahí, t. 1, pp. 26-32)<]. El libro de Strange (publicado en 1830, pero citable por la 2.ª edición de su obra: *Elements of Hindu Law*<)> contiene referencias de fuentes mucho más completas y una

discusión de este punto. Además por las citas que da Strange de las fuentes se ve que ya el autor del *Mitakshara*, por no hablar de los comentarios jurídicos posteriores, ha dejado de comprender el origen del *stridhana* y trata de hacérselo plausible con un absoluto falseamiento racionalista, el mismo en que incurrieran por ejemplo los juristas romanos de la época de Cicerón con usos jurídicos o fórmulas romanas antiguas que les eran incomprensibles (para ellos «arcaicas»). Una explicación racionalista de este tipo es v.g. cuando en el *Mitakshara* <se habla de> la «dote» de la mujer, «lo que se le da en su procesión nupcial, por la ceremonia final, cuando el matrimonio ya contraído y celebrado se halla a punto de ser consumado, pues hasta entonces la novia había vivido con su madre» (Strange, t. I, p. 29); Strange nota sobre esta *domi ductio*, este traer a casa a la novia, que entre los hindúes es la mera consecuencia del contrato antecedente, que para los romanos era parte constitutiva de su celebración; hasta entonces la novia era sólo una «*sponsa*» y se convertía en «*uxor*» <«>statim atque ducta est, quamvis nondum in cubiculum mariti venerit» <en cuanto era llevada, aunque aún no hubiese entrado en la vivienda de su marido>. Y Strange sigue: «La dote de una mujer hindú se encuentra sujeta además a la anomalía / de que a su muerte sigue una línea peculiar de descendencia». Esta «anomalía» no es sino un resto fragmentario, reducido a una parte determinada de los bienes, de la antigua norma general basada en la descendencia de la gens por línea femenina, la primitiva. Esto son por de pronto las «anomalías» jurídicas, etc. (En el lenguaje de las excepciones también en primera línea restos de algo más antiguo, más originario.) La norma antigua se presenta en la situación cambiada, relativamente moderna, como una «anomalía», como una excepción incomprensible. Todas las fuentes de Derecho hindú y sus comentarios fueron compuestos cuando hacía tiempo que la línea femenina de descendencia había pasado a ser masculina. (En Strange se ve además que en diversas partes de la India la anomalía es un resto más o menos «completo».)<]»

<Así pues,> Maine cita el siguiente pasaje del *Mitakshara*:

«Lo que se da (a la esposa) por el padre, la madre, el marido o un hermano en el momento del matrimonio antes del fuego nupcial». Pero el compilador del *Mitakshara* añade una proposición que sólo se encuentra en él: «También la propiedad que haya podido adquirir por herencia, compra o división, secuestro o descubrimiento, se llama por *Manu* y los demás «propiedad de la mujer» (Mit., XI, 2) (322 <: 290>»).

Ardientes controversias al respecto entre los comentaristas brahmánicos.

Entre otras cosas el ingenioso Maine se explica el asunto así:

En las sociedades de raza aria se encuentra «la huella más primitiva de la propiedad independiente de las mujeres en una antigua institución ampliamente difundida, el precio de la desposada. El día de la boda o al siguiente el marido pagaba un precio, parte al padre de la esposa como indemnización [!] por el poder patriarcal o familiar que había transferido al esposo, parte en cambio a la mujer misma, que la mayor parte de las veces conservaba exclusivamente su goce como bienes distintos de los que constituían el patrimonio de su marido. Parece ser que cierto número de costumbres arias hasta concedían a la mujer, en los bienes de otra naturaleza adquiridos progresivamente por ella, los derechos de que gozaba sobre su parte del precio de desposada, probablemente [!] por ser el único tipo entonces existente de propiedad de una mujer» (324 <: 292>). En cambio Maine tiene razón en decir: «Realmente hay claras muestras de un esfuerzo general y constante por parte de los escritores brahmánicos en sus escritos religioso-jurídicos por limitar los privilegios que parecen haber reconocido a las mujeres las autoridades más antiguas» (325 <: 293>). [Incluso en Roma

la posición de la patria potestas frente a la mujer <fue> exagerada por oposición a la antigua tradición contraria.]

<[>La cerdada de los brahmanes culmina en la «sati» o quema de la viuda. Ya Strange dice de esta práctica que es «malus usus» y no «derecho», pues no se encuentra ni palabra de ella en el *Manu* ni en otras altas autoridades; éste, «como condición para que la viuda pueda aspirar al cielo» solamente requería que a la muerte de su marido «viviera retirada, sobria y decentemente» (Post, p. 245). Incluso en el Shaster la sati (Strange, *loc. cit.*, p. 241) aún sólo <está> recomendada. Pero véase *supra*, cómo explican los brahmanes mismos la cosa («propiedad destinada a usos religiosos») y el interés de los tipos a los que les pasan la herencia (que a cambio tienen que pagar los gastos del ceremonial). Strange habla expresamente de «brahmanes intencionados» y de «parientes interesados» (*loc. cit.*, p. 239)<]>.

<[> Y es que «la mujer que sobrevive a su marido, le sucede como su heredero a falta de descendencia masculina<>». (Strange, t. I, p. 236). Además «su derecho a ser mantenida por sus (del difunto marido) representantes<>» (*loc. cit.*, p. 246). <> Con excepción del stridhana, que le corresponde por derecho propio, lo que hereda de su marido (a falta de derechos masculinos) pasa <a la muerte de ella> a los herederos de su marido, no sólo los inmediatos sino todos los que viven entonces» (p. 247). Aquí la cosa <está> clara: la sati es simplemente un asesinato religioso, en parte para que los brahmanes (sacerdotes) se hagan con la herencia para ceremonias religiosas (por los muertos), en parte para que se beneficie de ella la gens interesada en la herencia de la viuda por la legislación brahmánica: los parientes próximos del marido. De ahí la violencia e infamias, casi siempre por parte de los «parientes», para llevar a la viuda a la pira (Strange, t. I, <pp.> 239,240)<]>.

189 <[> El señor Maine mismo no añade nada que no se encontrara ya en Strange. Y hasta / cuando generaliza <lo hace así:> «El Derecho civil y religioso de los indios se ha transformado, desarrollado y en ciertos [¡Maine siempre suave cuando habla del clero y los juristas! ¡Y en general de gente de la clase superior!] puntos corrompidos por los comentarios sucesivos de los intérpretes brahmánicos» (326 <: 294>). <[> Strange lo sabe también; ¡pero añade que los curas no se han portado mejor en otras partes!<]>

<[> La concepción con que el filisteo inglés Maine da simplemente cuenta de lo primitivo es «el despotismo de los grupos sobre los miembros de que estaban formados» (327 <: 294>). Todavía —o sea en la época primitiva— Bentham no había inventado la fórmula que según Maine caracteriza típicamente la época «moderna» y constituye su motor: «La mayor felicidad del mayor número». ¡Hipócrita!<]>

Ya hemos visto que, cuando el hombre muere sin descendencia, la viuda le hereda por vida [también esta debilitación a un usufructo de por vida apareció con posterioridad, como lo muestra un examen detallado de las fuentes citadas por Strange] con preferencia a los parientes colaterales [de su marido, no de los suyos propios, cosa que Maine olvida señalar; el único interés que tenían los parientes de ella en la sati era que se portara bien «ante la religión»]. «Como hoy los matrimonios de clase alta en la sociedad india son generalmente estériles, una parte muy considerable de la provincia más rica de la India (Bengala) se encuentra como posesión vitalicia en poder de viudas.» Pero precisamente en la Bengala propiamente dicha fue donde los ingleses, al llegar a la India, encontraron la sati como una «práctica no excepcional sino

constante y casi general entre las clases ricas». [Strange, cuyo libro es anterior en 45 años al de Maine, que había sido magistrado supremo en Madrás y estaba en la administración de justicia de la presidencia de Madrás desde 1798 (*loc. cit.*, Prefacio, p. VIII) —según cuenta él mismo en el prólogo de su libro—, dice en cambio, hablando naturalmente de la presidencia de Madrás: «La costumbre de la sati se limita más bien a las clases bajas»; prueba de que sus raíces religiosas son tan poco profundas como las que tiene en el Derecho local (t. I p. 241)]. «Y la regla quería que fuera solamente la viuda sin posteridad, y nunca la viuda que tuviera hijos menores, la que se quemara en la pira fúnebre de su marido. No es dudoso que a este respecto debía sacrificarse a fin de que resultara eliminado su derecho a la posesión vitalicia. La celosa ansiedad de su familia [al revés: de la familia de su marido, que heredaba; sólo los miembros femeninos de su familia se hallaban interesados en su stridhana; el único interés que podía tener su familia sólo podía proceder del fanatismo religioso y el influjo de los brahmanes] por ver realizado el rito, que tanto sorprendió a los primeros observadores ingleses, se explica de hecho por los motivos menos elevados; pero los brahmanes [¡además de los clérigos brahmanes la parentela del marido, sobre todo en las clases superiores, podía, tenía que constar en su mayor parte de brahmanes laicos!], que exhortaban a la víctima al sacrificio, se guiaban sin duda [¡ingenuo Maine!] simplemente por su repugnancia profesional al disfrute de la propiedad por una mujer. No se podía abrogar la rancia [o sea, otra pervivencia arcaica modificada] norma del derecho civil que hacía de la viuda poseedora vitalicia; pero se le oponía la institución moderna que hacía un deber el entregarse a una muerte horrible» (335, 336 <: 301, 302>).

<[> Aunque la sati <es> una innovación introducida por los brahmanes, ¡ello no impide que en sus cabezas la misma novedad se apoye a su vez en reminiscencias de una barbarie más antigua (entierro del hombre con su propiedad)! Sobre todo en las cabezas clericales, reviviscencia de horrores ancestrales, sólo que despojados de su ingenua originalidad.<]> / «Las consecuencias de la caída del imperio romano terminaron incontestablemente siendo muy desfavorables a la libertad de la mujer con respecto a su persona y a sus bienes» (337 <: 303>). Esto que dice el señor Maine, hay que tomarlo condenadamente cum grano salis. Sigue: «La condición de las mujeres en la época de pleno desarrollo (es decir, después que se desarrollara el feudalismo) del nuevo sistema (de los bárbaros) fue peor que bajo el Derecho romano y hubiera empeorado todavía más sin la influencia de la Iglesia» (337 <: 303>) <[>: lamentable, si se considera que la Iglesia reprimió el divorcio (romano) o lo dificultó tanto como pudo e incluso trató el matrimonio como un pecado, aun siendo un sacramento. Ciertamente con respecto al «derecho de propiedad» la Iglesia tenía interés en asegurarles algo a las mujeres (¡interés inverso al de los brahmanes!) para granjearse bienes.<]>

En el capítulo XII el señor Maine comunica a la asombrada Europa que Inglaterra posee el privilegio de los «juristas analíticos», como allí les llaman, cuyos representantes más ilustres <son> Jeremy Bentham y John Austin (343 <: 308>). El *Province of jurisprudence determined* <Determinación del dominio de la jurisprudencia> de Austin ha constituido durante largo tiempo uno de los manuales más considerados en esta universidad <de Oxford> (345 <: 309>). El tipo ha publicado recientemente otros cursos]. Sus predecesores, Bentham y Hobbes. A continuación <[>, el gran descubrimiento del susodicho John Austin:<]>

«Si (dice <[> el inmenso John <]> Austin) un superior humano determinado que

no se halla en un estado de obediencia respecto de otro superior como él, es habitualmente obedecido por el conjunto de una sociedad, este superior determinado es soberano en esa sociedad y la sociedad, incluido el superior, es una sociedad política e independiente.» «Son súbditos de este superior los restantes miembros de la sociedad o, lo que es igual, los demás miembros de la sociedad dependen de este superior determinado. La posición de los restantes miembros de la sociedad respecto de este determinado superior es un estado de sujeción o estado de dependencia. La relación mutua que existe entre ese superior y ellos puede llamarse relación de soberano y súbdito o relación de soberanía y sumisión.» (Citado en Maine, pp. 348, 349 <: 312, 313>). El «superior humano determinado», o soberano, es «un soberano individual o colegial» (esta frase para una persona individual o un grupo es <según Maine> otro invento de Austin) (349 <: 313>). El señor Maine sigue explicando así las opiniones de Austin: Si la comunidad, violenta o voluntariamente, se divide en varios fragmentos distintos, en el momento en que cada uno recupere su equilibrio —quizá después de un intervalo de anarquía— habrá un soberano y será reconocible en cada una de las nuevas fracciones independientes (349, 350 <: 313>). Sea el soberano una persona o un grupo de personas, la característica común a todas las formas de soberanía es que se halla en posesión de un poder irresistible, que no hay necesidad absoluta de ejercer, pero que puede ser ejercido. Si el soberano es una persona única, se llama según Austin monarca; si un pequeño grupo, oligarquía; si un grupo considerable, aristocracia; si <el grupo es> muy amplio y numeroso, democracia. La expresión «monarquía temperada», más de moda en tiempos de Austin que en nuestros días, es objeto de execración para éste, que clasifica entre las aristocracias el gobierno de Gran Bretaña. La común característica de todas las formas de soberanía es el poder (pero no necesariamente la voluntad) de ejercer una coacción ilimitada sobre los súbditos o cosúbditos (350 <: 314>). Donde no se puede discernir un soberano de este tipo, anarquía (351 <: 314>). Determinar su carácter (del soberano) [en una sociedad precisa] es siempre una cuestión de hecho ... nunca una cuestión de derecho o de moral (*loc. cit.*).

191 El soberano tiene que ser un superior humano determinado. Si no es una persona única, es preciso que sean varias personas capaces de obrar con un carácter corporativo o colegial ... pues el soberano debe hacer ejercicio de su poder, debe dictar / sus órdenes mediante un ejercicio definido de su voluntad. El poder físico, característica esencial (351 <: 315>). El grueso de la Sociedad debe obedecer al superior a quien corresponde el nombre de soberano; no <digo> toda la sociedad, porque entonces sería imposible la soberanía, sino el grueso, la gran mayoría (352 <: 315 ss.>).

El soberano debe ser obedecido habitualmente por el grueso de la comunidad (353 <: 316>). Otra característica del mismo: su inmunidad a la fiscalización por cualquier otro superior humano (*loc. cit.* <: 317>).

(Como confiesa el mismo Maine, lo esencial de estas ideas de Austin y, en cuanto coinciden con él, de Bentham ¹³ <proviene> de Hobbes —*Leviatán*, cap. De cive, publicado por primera vez en latín en los *Elementa philosophiae*—.)

Pero Maine dice: Hobbes tenía un propósito político; el propósito de Austin era «estrictamente científico» (355 <: 317 ss.>). [¡Científico! Ya será en el significado que puede tener esta palabra para los estúpidos juristas británicos, entre los cuales se tiene por ciencia la anticuada clasificación, la definición, etc. Cf. por lo demás 1.º Maquiavelo y 2.º Linguet.] Además Hobbes razonaba sobre los orígenes del Estado (gobierno y soberanía); este problema no existe para el jurista Austin; para él ese hecho

existe en cierto modo *a priori*. Es lo que dice Maine en la p. 356 <: 318 ss.>. <[>Tampoco el infeliz de Maine tiene ni idea de que allí donde hay Estado (después de la comunidad primitiva, etc.), es decir una sociedad organizada políticamente, el Estado no es de ningún modo el príncipe, sólo lo parece.<]>

El señor Maine comenta así la versión por Austin de la teoría hobbesiana del «poder»:

Si todos los miembros de la comunidad dispusieran de una fuerza física igual y permanecieran desarmados, el poder resultaría únicamente de la superioridad del número; pero en realidad diferentes causas, entre las cuales debe colocarse en primera línea la fuerza física superior y el armamento más perfeccionado de una parte de la comunidad, han investido a las minorías numéricas del poder de ejercer una presión irresistible sobre los individuos que componen la comunidad como un todo (358 <: 320>).

Desde luego no está de acuerdo con los hechos una proposición de la que no son responsables los grandes «jurisconsultos analíticos» (Bentham y Austin), pero que algunos de sus discípulos no están muy lejos de enunciar, a saber; que el soberano individual o colectivo pone efectivamente en acción, mediante el libre ejercicio de su voluntad, la fuerza latente de la sociedad. «Múltiples influencias, que para abreviar, llamaremos morales [este «morales» muestra la poca idea que tiene Maine del asunto; en cuanto estas influencias (ante todo económicas) poseen un *modus* «moral» de existencia, se trata siempre de un *modus* derivado, secundario y nunca prioritario] modifican, delimitan e impiden constantemente la dirección efectiva de las fuerzas de la sociedad por el soberano (359 <: 321>). La teoría de Austin sobre la soberanía es realmente... que resulta de la abstracción. [Maine ignora algo mucho más profundo: que incluso la existencia, aparentemente suprema e independiente, del Estado, no es más que una apariencia, y que el Estado en todas sus formas es una excrecencia de la sociedad. Incluso su apariencia no se presenta hasta que la sociedad ha alcanzado un cierto grado de desarrollo, y desaparece<rá> de nuevo en cuanto la sociedad llegue a un nivel hasta ahora inalcanzado. Primero la individualidad se escinde de los vínculos originariamente no despóticos (al revés de como los entiende el zoquete de Maine) sino satisfactorios y agradables que reinaban en el grupo, en las comunidades primitivas; así llega a destacarse unilateralmente la individualidad. Pero la verdadera naturaleza de esta individualidad no se muestra hasta analizar «sus» intereses. Entonces nos hallamos con que estos intereses a su vez son intereses comunes a ciertos grupos sociales y característicos de ellos, intereses de clase, etc., y éstos se basan todos en última instancia, en condiciones económicas. Sobre éstas como sus bases se edifica el Estado y las presupone.] <«Austin» ha llegado a <su teoría de la soberanía> apartando todas las características y atributos del gobierno y [!] de la sociedad a excepción de uno solo y relacionando conjuntamente todas las formas de dominación política por su común disposición del poder. [No es éste el fallo principal, sino / tomar dominación política, cualquiera que sea su forma característica y cualquiera que sea el conjunto de sus elementos, como algo por encima de la sociedad, basado en sí mismo.] Este procedimiento desdeña elementos siempre importantes, algunas veces de importancia capital, porque comprenden todos los elementos que dirigen la acción humana a excepción de la fuerza directamente aplicada o directamente percibida. [V.g. el mejor armamento es ya un elemento directamente basado en el progreso de los medios de producción (que, v.g. en la caza y la pesca son idénticos a los medios de destrucción, de guerra).] Pero la operación de separarlos con un fin clasificatorio se le-

gitima perfectamente» (359 <: 321 ss.>). Por este procedimiento de abstracción que conduce a la noción de soberanía, dejamos fuera ... la historia entera de cada comunidad ... el modo como se ha alcanzado el resultado (360 <: 322>).

<[>La superficialidad de su crítica, oculta bajo una fraseología en parte bienso-nante, comienza a desplegarse en la siguiente frase:<]> «Es su historia (de la comu-nidad), la suma entera de sus antecedentes históricos, la que determina en cada comunidad cómo tiene que ejercer el soberano, o dejar de ejercer, su irresistible poder coercitivo» (360 <: 322>); pero toda esta historia se reduce en Maine, como dice, a «elementos morales», toda vez que, sea como jurista o como ideólogo, continúa acto seguido así: «Los juristas analíticos no tienen nada en cuenta todos estos elementos: el enorme montón de opiniones, de sentimientos, de creencias, de supersticiones y de prejuicios de toda especie, hereditarios o adquiridos, procedentes unos de las ins-tituciones, otros de la misma naturaleza humana; de suerte que, ateniéndonos a las restricciones contenidas en su definición de la soberanía, la reina y el parlamento de nuestro país podrían ordenar que se diera muerte a todos los niños débiles o estable-cer un sistema de lettres de cachet <órdenes secretas>» (360 <: 322>). [Como los ingleses acaban de establecer por su coerción bill <ley de represión> en Irlanda; ano-tado en junio de 1881 ¹⁴.] [Buen ejemplo el medio loco Iván IV. Cuando <se pone> furioso contra los boyardos, y también contra la plebe moscovita, intenta —y tiene que hacerlo— presentarse como defensor de los intereses del campesinado.]

En cambio las «afirmaciones» de Austin se convierten en «proposiciones eviden-tes por sí mismas» en cuanto se ha reconocido que «en su sistema la determinación de la soberanía debe preceder necesariamente a la del Derecho», cuando se ha com-prendido <<>que la idea que tiene Austin de la soberanía se obtiene agrupando men-talmente todas las formas de gobierno después de haberlo despojado de todo otro atri-buto menos la fuerza coactiva» y [aquí asoman de nuevo las orejas de burro] <<>cuando uno se ha penetrado bien de la idea que, por la misma naturaleza del caso, las deducciones sacadas de un principio abstracto no se muestran nunca com-pletamente realizadas en los hechos» (362 <: 323 ss.>).

<[>Otros dogmas de Austin:<]> «La jurisprudencia es la ciencia del Derecho positivo. Las leyes positivas son órdenes dirigidas por los soberanos a sus súbditos, imponiéndoles un deber o la condición de obligados a una obligación, y amenazán-doles con una sanción o castigo, caso de desobediencia a sus órdenes. Un derecho es la facultad o poder conferido por el soberano a ciertos miembros de la comunidad para aplicar la sanción a otro súbdito que no cumple un deber» (362 <: 324>).

<[>Todas estas trivialidades pueriles —la suprema autoridad es quien tiene el po-der de imponerse, las leyes positivas son órdenes de la autoridad a sus súbditos; con ello impone a estos súbditos obligaciones y esto es un deber, y amenaza con castigos la desobediencia a las órdenes; el derecho es el poder que transfiere la autoridad a ciertos miembros de la sociedad para que castiguen a los miembros de la sociedad que obren contra su deber— esta puerilidad y mucho más no se la ha podido sacar ni siquiera un Hobbes de la mera teoría del poder soberano. ¡Y este dogmatismo se-riamente predicado por John Austin lo llama Maine el «método» de los juristas ana-líticos, muy análogo al que siguen las matemáticas y la economía política y «estric-tamente científico»! / En todo esto sólo se trata del aspecto formal, que siempre <es>, naturalmente, lo principal para un jurista <]>. «En el sistema de Austin la soberanía tiene por todo atributo la fuerza y por consiguiente la noción que de ella se saca de la “ley”, de la “obligación” y del “derecho” no los representa más que bajo el aspecto

exclusivo de resultados de una fuerza coercitiva. De esta manera la "sanción" (castigo) ocupa el primero y más importante lugar en esa serie de nociones y su carácter impregna a todas las demás» (363 <: 324 ss.>).

Nadie, dice Maine, tendrá dificultad en reconocer («allowing») «que las leyes, mientras emanan de legisladores formales, presentan el carácter que les atribuye Austin» (*loc. cit.* <: 325>); pero algunos lo impugnan. V.g. con respecto «al derecho consuetudinario de todos los países que no han codificado sus leyes, y en particular el Common Law inglés» (*loc. cit.*). Si Hobbes y él [¡Austin, el gran Pompeyo!] conceden un lugar en sus sistemas a cuerpos de leyes como nuestro Common Law, es porque se apoyan en una máxima que importa esencialmente a este sistema: «Lo que el soberano permite, lo manda» (363 <: 325>). Antes de ser corroboradas por los tribunales de justicia, las costumbres no son más que «moral positiva», normas que sacan su fuerza de la opinión; pero, desde que son aplicadas por los tribunales, se convierten en mandatos del soberano, comunicados por los jueces, que son sus delegados o representantes (364 <: 325>). [Aquí Austin, sin saberlo (véase *supra* Sohm, pp. 155-159) ¹⁵, lleva metido en los huesos, como buen jurista inglés, el hecho de que los reyes normandos impusieron en Inglaterra mediante sus tribunales normandos (cambios en la situación jurídica) que no habrían podido imponer por vía legislativa.] El señor Maine lo sigue explicando así: «(Los soberanos) mandan lo que permiten» <>, «porque, reputándose que poseen una fuerza irresistible, podrían a cada instante operar cambios ilimitados. El Common Law consiste en sus mandatos, porque pueden abrogarlo, cambiarlo o restablecerlo a voluntad» (364 <: 326>). (Austin) considera la ley como una fuerza regulada (365 <: 327>).

El comodón de Maine cree: «La única doctrina de esta escuela de juristas que es rechazada por los legistas perdería su apariencia paradójica si se estableciera el supuesto —en sí mismo teóricamente incontestable [!], manifiestamente próximo a la verdad práctica de la historia real— el supuesto, digo, de que lo que el soberano podría [!] cambiar, pero no cambia, lo ordena» (366 <: 327>). <[> Tal es la versión que da Maine de Hobbes y su hombrecito Austin. Esto, mero divertimento escolástico. La cuestión es «qué podría cambiar». Tomemos a nuestra vez algo jurídicamente formal. «Leyes», sin ser derogadas, caen en «desuso». Como las «leyes positivas» <son> órdenes del soberano, siguen siendo órdenes tuyas mientras existan. Como él no las cambia, ¿«podría» hacerlo, pues su caída en «desuso» prueba que el estado de la sociedad las ha superado? ¿Diremos en cambio que las ordena, pues no las abroga, aunque «podría» hacerlo, como repite la panacea de Maine? ¿O diremos que manda que caigan en «desuso» al no imponer su cumplimiento? En este caso manda que no se obedezca, es decir, que no se ejecute su orden positiva, lo que muestra que esta «orden» es una clase de orden muy imaginaria, ficticia. <]> El credo moral de Austin «era el utilitarismo en su primera forma» (368 <: 329>). [Benthanismo muy digno del Maine.]

Los capítulos 2.º, 3.º y 4.º (de Austin) están dedicados a un intento de identificar la ley divina y la ley natural (en cuanto se puede conceder un significado a estos últimos términos) con las leyes que requiere la teoría del utilitarismo ... La identificación ... es absolutamente gratuita y no conduce a nada (369 <: 330>). <<> El jurista propiamente dicho no tiene nada que ver con ningún tipo ideal de ley o de moral» (370 <: 331>) [¡Muy cierto! ¡Como tampoco la teología!]

Capítulo XIII. La soberanía y los imperios. [Último capítulo del libro de Maine.] La palabra «ley» ha llegado a nosotros íntimamente asociada con dos nociones:

194 la noción de «orden» y la noción de «poder» (371 <: 333>). / Las principales obras de Austin no tienen apenas más de 40 años (373 <: 335>).

Desde el punto de vista jurídico la ley no está asociada al orden más que en virtud de la condición necesaria de toda verdadera ley, que es prescribir una categoría de actos o de omisiones o cierto número de actos o de omisiones determinado en general; no siendo verdadera la ley que prescribe un solo acto, es un mandato llamado «accidental» o «particular». Así definida y limitada la ley, constituye el objeto de la jurisprudencia tal como la conciben los juristas analíticos (375 <: 336>).

Austin examina en su tratado «varios gobierno actuales o (como él hubiera dicho) formas de superioridad e inferioridad políticas, con el propósito de determinar en cada una el lugar exacto de la soberanía <»> (375, 376 <: 337>).

Austin admite la existencia de comunidades o de agregaciones humanas en las que ningún análisis podría abstraer una persona o grupo que respondiera a su definición de soberanía. Como Hobbes [de quien es el hombrecito] reconoce por de pronto sin dificultad que hay un estado de anarquía. Allí donde se encuentra tal estado, la cuestión de la soberanía es vivamente disputada y da como ejemplo el mismo que Hobbes tuvo siempre presente en espíritu: el conflicto entre Carlos I y su parlamento. Un crítico sagaz de Hobbes y Austin <[> el imponente <]> Fitzjames Stephen, sostiene que hay un estado de anarquía durmiente, v. g. los Estados Unidos (el ejemplo de Maine antes de la guerra de Secesión <)> (377 <: 338>). <[> ¡Todo esto sumamente característico de los «sagaces» juristas ingleses! <]> El estremecedor Maine a su vez afirma ... que puede haber abstención deliberada de disputar una cuestión reconocidamente indecisa y por lo que a mí [¡Maine mismo!] respecta, no se me ocurre ninguna objeción contra la calificación de anarquía durmiente aplicada a este equilibrio momentáneo (377 <: 338 ss.>).

Austin admite, además, la posibilidad teórica de un estado de naturaleza. No le atribuye tanta importancia como Hobbes y otros; pero reconoce su existencia dondequiera que varios hombres o varios grupos, muy poco numerosos para ser políticos, no se han puesto todavía bajo una autoridad común o habitualmente en ejercicio (378 <: 339>).

Austin dice, p. 237, tomo I de la 3.^a edición:

«Supongamos que una sola familia de salvajes vive en un aislamiento absoluto de cualquier otra comunidad, y que el padre, jefe de esta familia aislada, sea habitualmente obedecido por la madre y los hijos. Puesto que no forma parte de otra comunidad mayor, la sociedad formada por los padres y los hijos es evidentemente una sociedad independiente; y, puesto que todos sus miembros obedecen habitualmente al jefe, esta sociedad independiente constituiría una sociedad política, si el número de sus miembros no fuera sumamente reducido. Pero puesto que el número de sus miembros es sumamente limitado, yo creo que se la debería considerar como una sociedad en el estado de naturaleza, esto es, como una sociedad compuesta de personas que no se hallan en el estado de sumisión. Pese a que la aplicación de estos términos toca de algún modo en lo ridículo, sólo así podemos llamar a esta sociedad una sociedad política e independiente, al padre y jefe que manda, monarca o soberano, y a la madre e hijos que obedecen, súbditos». [¡Muy profundo!]

Hasta aquí todo le viene muy bien a Maine, «pues —como dice— la forma de autoridad que concede, la del patriarca o paterfamilias sobre su familia, es, al menos según una teoría moderna [de Maine y compañía], el elemento o germen a partir del

cual se ha desarrollado gradualmente todo poder permanente del hombre sobre el hombre» (379 <: 340>).

95 Pero ahora es cuando Maine saca su «artillería pesada». El Penjab, después de haber atravesado todas las fases imaginables de anarquía y de anarquía durmiente, cayó unos 25 años antes de su anexión bajo la / dominación fundada bastante sólidamente de una oligarquía mitad militar y mitad religiosa, la de los sijs. A su vez los sijs fueron dominados por un jefe que pertenecía a su casta, Ranjit Singh. Este, un déspota absoluto. A título de rentas se quedaba con una enorme parte de los productos del suelo. Devastaba las aldeas que se oponían a sus exacciones y ejecutaba a multitud de gente. Levantaba grandes ejércitos; tenía todos los recursos del poder y los ejercía de diversos modos. A pesar de ello jamás dictó una ley. Las normas a que se conformaban las vidas de sus súbditos provenían de costumbres inmemoriales y eran aplicadas por tribunales domésticos en las familias o en las comunidades de aldea (380, 381 <: 340 ss.>). A Ranjit Singh ni se le ocurrió, ni se le pudo [!] ocurrir nunca cambiar las leyes civiles bajo las que vivían sus súbditos. Probablemente creía con tanta sinceridad como los mismos ancianos que las aplicaban, en la obligatoriedad por sí mismas de estas normas. Un legista oriental o indio a quien se dijera que Ranjit Singh prescribía estas leyes, lo etc., sentiría etc., absurdo etc. (382 <: 342>).

Se puede tomar el Penjab bajo Ranjit Singh como tipo de todas las comunidades orientales en estado nativo, durante sus raros intervalos de paz y orden. Siempre han estado bajo déspotas, etc. Los déspotas colocados a su cabeza, por duros y crueles que fueran sus mandatos, <siempre han encontrado> una obediencia implícita. Pero estos mandatos, si se exceptúan los que organiza el mecanismo administrativo para recaudar los impuestos, no eran verdaderas leyes; pertenecían a la especie de preceptos que Austin llama accidentales o particulares. Lo que hay de seguro es que el único factor disolvente de las costumbres locales y domésticas ... no ha sido el mandato del soberano sino el supuesto mandato de la divinidad. El influjo de los tratados brahmánicos jurídico-religiosos ha sido siempre poderoso en la India, donde ha minado el viejo Derecho consuetudinario del país y a ciertos respectos ha crecido todavía más bajo la dominación inglesa (382, 383 <: 342, 343>).

Los imperios asirio, babilonio, medo y persa, con motivo de sus guerras recurrentes de conquista, levantaban grandes ejércitos entre poblaciones extendidas por inmensos territorios; exigían obediencia absoluta a cualquier orden que pudieran dar, castigaban la desobediencia con despiadada crueldad; destronaban a los reyes pequeños, deportaban comunidades enteras, etc. Pero, a pesar de todo, intervenían poco en la vida cotidiana, religiosa o civil, de los grupos a que pertenecían sus súbditos. El «decreto real» y «edicto estable» que se nos ha conservado como modelo de la «ley de los medos y persas que no cambia», no es una ley en la acepción moderna sino una «orden particular», una intervención súbita, intermitente y pasajera en medio de numerosas costumbres antiguas que generalmente se dejaban intactas. Incluso el imperio ateniense, en cuanto no se refería al Atica sino a las ciudades e islas que le obedecían, evidentemente era un imperio receptor de tributos como los asiáticos y no un imperio legislador (384, 385 <: 344, 345>).

El imperio romano introdujo en el mundo un nuevo orden legislativo (386 <: 345>).

Según el mozo Maine el origen de las comunidades políticas llamadas Estados consiste en la aglomeración de grupos, de los cuales el originario nunca fue más reducido

que la familia patriarcal. [¡Otra vez!] Pero tales grupos han dejado pronto de juntarse (386 <: 345 ss.>).

196 Más tarde comunidades políticas ... a menudo de gran extensión territorial, son fundadas por una comunidad que conquista a otra o por un jefe, que a la cabeza de una comunidad o tribu subyuga poblaciones enormes. Pero ... la vida social propia de las pequeñas sociedades comprendidas en estos grandes estados no quedó extinguida, ni siquiera debilitada (386, 387 <: 346>). / La «completa trituración en las sociedades modernas de los grupos que en otro tiempo llevaban una vida independiente se ha operado paralelamente a un gran crecimiento de la actividad legislativa» (387 <: 347>).

Puestos a designar con nombres modernos los poderes del consejo de aldea (más adelante la ekklesía ateniense, etc.), del poder legislativo se tiene la noción más confusa y el que se comprende mejor es el poder judicial. Se considera que han existido siempre las leyes que se obedecen y se confunden costumbres realmente nuevas con costumbres realmente antiguas (388, 389 <: 347, 348>). Las comunidades campesinas de raza aria [¡otra vez este disparate!] no ejercen, pues, un verdadero poder legislativo mientras permanecen bajo influencias primitivas. Tampoco se ejerce el poder legislativo, en ninguna de las acepciones de la palabra, por los soberanos de los grandes estados actualmente confinados en el Oriente, que conservan casi intactos los grupos locales primitivos. La legislación, tal como la entendemos, parece haber acompañado en todas partes al cese de la vida local (389 <: 348>). Del imperio romano han partido las influencias que provocaron inmediata o mediatamente la formación de estados poderosamente contralizados, con gran actividad legislativa. Fue el primer gran imperio que no se contentó con elevar impuestos, sino que además legisló. Este proceso fue obra de varios siglos ... Pondría aproximadamente su punto de partida y su madurez en la promulgación del primer edictum provincial e y en la extensión del derecho de ciudadanía a todos los súbditos del imperio. Pero su resultado ha sido que se ha abrogado y reemplazado con nuevas instituciones una cantidad enorme y variada de Derecho consuetudinario ... (El imperio romano) devoró, destrozó y holló con sus pies todo lo demás (390, 391 <: 349, 350>). El imperio romano y su derecho influyen luego en los nuevos reinos fundados por los bárbaros, etc. (391 <: 350>).

No se cumple el Derecho consuetudinario ... como se obedece una ley promulgada. Cuando la costumbre está vigente en pequeñas regiones y en pequeños grupos naturales, tiene por sanción penal en parte la opinión, en parte la superstición; pero sobre todo es un instinto casi tan ciego e inconsciente como el que produce ciertos movimientos de nuestro cuerpo. Es inconcebible qué poca coacción se necesita para conformarse a la costumbre. Pero, desde que las normas que hay que seguir emanan de una autoridad situada fuera del pequeño grupo natural y no forman parte de él, su carácter difiere en absoluto del de la norma consuetudinaria. Ya no tienen consigo ni la superstición [por ejemplo la religión cristiana. ¿Iglesia romana?] ni probablemente la convicción ni de seguro ningún impulso espontáneo. De esta manera, el poder que respalda la ley se convierte en una fuerza puramente coercitiva en grado absolutamente desconocido en las sociedades más primitivas. Es más, este poder debe obrar en muchas comunidades a una enorme distancia del grueso de las personas sujetas a su acción, y por tanto el soberano que ejerce el poder tiene que ocuparse más bien de grandes categorías de actos y de grandes clases de personas que de actos aislados y de individuos. De ahí la indiferencia, inexorabilidad y generalidad de sus «leyes» (392, 393 <: 351, 352>).

Su generalidad (de las leyes) y su dependencia de la fuerza coercitiva del soberano se deben a la gran extensión territorial de los estados modernos, a la disgregación de los subgrupos que los componen y sobre todo <al ejemplo e influjo> del imperio romano, etc. (394 <: 352>).

197 Se ha hablado de una aldea Hampden; pero sería inconcebible una aldea Hobbes. Huye de Inglaterra a causa de la guerra civil; en el continente el mozo vio gobiernos en vías de rápida centralización [o sea, que Maine era demasiado profundo como para decir Richelieu, Mazarino, etc.], jurisdicciones y privilegios locales en plena decadencia, viejos cuerpos históricos como los parlamentos de Francia, tendiendo por entonces a convertirse en focos de anarquía, el poder real como única esperanza a la vista. Tales eran, en parte, los resultados tangibles de las guerras que terminaron en la paz de Westfalia. La antigua y variada actividad local de la sociedad feudal o casi feudal estaba en todas partes destruida o languideciente. [En cambio Locke pensaba en Holanda, lo mismo que Petty.] <[> Por el contrario, en lo que toca al horrible <]> Bentham, ¿qué tenía tras sí? (la revolución francesa y Napoleón). Un soberano democrático comenzó, y un soberano que era un completo déspota terminó la codificación de las leyes de Francia. Ningún ejemplo tan sorprendente se había presentado hasta entonces en el mundo moderno de la tesis: lo que el soberano permite, lo manda —en cualquier momento podía sustituir un permiso tácito por una orden expresa—; ni nada había enseñado jamás de manera más impresionante el inmenso alcance y los resultados enormemente beneficiosos [!] en conjunto que se podían esperar del desarrollo de la actividad de los soberanos en el dominio de la legislación propiamente dicho (396 <: 353, 354>).

PARTE IV

EXTRACTOS DE MARX, TOMADOS DE JOHN LUBBOCK

THE ORIGIN OF CIVILISATION

1/ Sir John Lubbock: *The origin of civilisation and the primitive condition of man*, Londres, 1870. <Los orígenes de la civilización, Madrid, 1888, 2.ª edición, 1912> ¹

Lubbock cita en el Prólogo Müller (F. G.), *Geschichte der Amerikan. Urreligionen*; M'Lennan, *Primitive marriage*; Bachofen, *Das Mutterrecht*; Lord Kames, *History of man*.

Refiriéndose al *Ancient Law* de Maine, dice en el cap. I (Introducción) que este mozo, si, por ejemplo, se hubiese ocupado más de las descripciones de viajes, etc., no habría asentado como «una verdad evidente» que «la organización de las sociedades primitivas se habría visto trastocada si los hombres se hubiesen llamado parientes de los parientes de su madre». Yo en cambio [a saber Lubbock] voy a mostrar que, como ya ha notado el Sr. McLennan, el parentesco por línea femenina es una costumbre general entre las comunidades salvajes del mundo entero (2, 3).

En *People of India* (de J. F. Watson y J. W. Kaye) se dice de los tihurs de Onde que «viven juntos, casi confundidos, en grandes comunidades, y aun en el supuesto de que dos personas se consideren casadas, el lazo es puramente nominal» (cit. por L<ubbock>, p. 60 <:77>).

McLennan, como Bachofen, parte de un estado de heterismo o matrimonio comunitario [y Lubbock dice en la p. 70 <:89> que se cree esta estupidez, o sea que identifica matrimonio comunitario con heterismo, cuando evidentemente el heterismo es una forma que presupone la prostitución (y ésta sólo existe por oposición al matrimonio, sea comunitario, etc. o monógamo). Se trata por consiguiente de un hysteron proteron <anacronismo>.] La siguiente fase fue en su opinión (de McLennan) esa forma de poliandria en que los hermanos tenían sus mujeres en común; después vino la del levirato, esto es, el sistema según el cual, cuando moría un hermano mayor, el segundo se casaba con la viuda, y así los otros sucesivamente. Luego considera que algunas tribus se hicieron endógamas y otras exógamas, es decir, algunas prohibieron el matrimonio fuera, otras dentro de la tribu. Si uno de estos dos sistemas fue anterior al otro, estima que la exogamia debió de ser el más antiguo. La exogamia estaba basada en el infanticidio y llevó a la práctica del matrimonio por raptó. En una etapa ulterior la idea de la filiación femenina, produciendo, por así decirlo, una división en la tribu, suprimió la necesidad del raptó real y lo redujo a un símbolo (69, 70 <:89>).

Lubbock acepta la frecuencia del infanticidio entre los salvajes; pero «entre las <tribus> más retrasadas se mata a los niños con tanta frecuencia como a las niñas», como por ejemplo, lo afirma expresamente, de Australia Eyre [¡tristemente famoso!] (*Discoveries in Central Australia*) (70 <:89, 90>). <[Un] ejemplo concluyente de la crítica del Lubbock es> que acepte el disparate de McLennan sobre la «exogamia» y «endogamia»; pero luego el listillo de él se «pragmatiza» la cosa del siguiente modo:<]>

Pienso que «el matrimonio comunitario fue sustituido gradualmente por el matrimonio individual basado en el raptó, y que éste condujo primero a la exogamia y de aquí el infanticidio de las hembras, invirtiendo así el orden de McLennan. Aunque frecuentes, considero la endogamia y la poliandria regularizada como hechos excepcionales y que no entran en el proceso normal de desarrollo» (70 <:90>). Incluso en

el régimen de matrimonio común, un guerrero que hubiese hecho cautiva una hermosa joven en alguna expedición de merodeo, reclamaría un derecho especial sobre ella y, hasta donde le fuera posible, burlaría la costumbre establecida [!]... Hay otros casos de coexistencia de dos formas de matrimonio; y no hay, por tanto, ninguna dificultad seria en admitir la existencia del matrimonio comunitario y el individual... Una cautiva de guerra se hallaba en una posición singular: la tribu no tenía ningún derecho sobre ella; su apresador podía haberla matado si hubiese querido; si prefería conservarla viva, era libre de hacerlo; obraba como le parecía, sin que la tribu tuviese nada que ver» (70, 71 <:90>).

Así que (McLennan) considera que el matrimonio por raptó se derivaba y procedía de esa notable costumbre, a saber, la de casarse siempre fuera de la tribu, para lo cual ha propuesto el adecuado nombre de exogamia. Yo <Lubbock> creo, por el contrario, que la exogamia procede del matrimonio por raptó», etc. (72 <:92>) <[>O sea que Lubbock no sabe nada de la base: la gens, / que existe dentro de la tribu; tan poco como McLennan, pese a citar algunos datos que le pasan la cosa por las narices y de hecho se las irritaron un poco.<]>

A continuación Lubbock transcribe a McLennan con objeto de mostrar «hasta qué punto se asocia a la idea del matrimonio la del “raptó”, ya efectivo, ya simbólico. Creo que Mr. McLennan ha sido el primero en apreciar su importancia. Yo <Lubbock> he tomado de su valiosa obra algunos de los ejemplos que siguen, aunque [!] completándolos con otros casos (73 <:92, 93[> ¡Grande, supremo Lubbock!<]>). Si suponemos un país, en el cual haya cuatro tribus vecinas que tengan la exogamia como norma y que tracen sus genealogías siguiendo la línea materna y no la paterna... el resultado después de cierto tiempo sería que cada tribu se compusiera de cuatro septs o clanes representando las cuatro tribus originales; encontraríamos, pues, comunidades en las que cada tribu estuviera dividida en clanes y un hombre debería casarse siempre con una mujer de diferente clan (75 <:94, 95>).

En tribus agrícolas y bajo formas estables de gobierno los jefes poseen a menudo grandes harenes y aun se mide su importancia por el número de sus mujeres, como en otros casos por el de sus vacas o caballos (104 <:126>).

«En muchas de las razas inferiores domina el parentesco por parte de las hembras»; de ahí «la curiosa [!] práctica de que los herederos de un hombre [pero es que no se trata de los herederos de un hombre; estos borricos civilizados son incapaces de desprenderse de sus propios convencionalismos] sean, no sus propios hijos, sino los de su hermana» (105 <:126>). Así, cuando muere un rico en Guinea, sus bienes, a excepción de las armas, pasan al hijo de su hermana, y esto expresamente, según Smith (Smith, *Voyage to Guinea*, p. 143. Véase también Pinkerton, *Voyages*, t. XV, pp. 147, 421, 528; Astley, *Collection of voyages*, t. II, pp. 63, 265), <«>por tener la seguridad [¡pragmatización!] de que es pariente suyo» (105 <:127>). Battel (en Pinkerton, *Voyages*, t. XVI, p. 330) dice que la ciudad de Longo (Loango) <«>está gobernada por cuatro jefes, que son hijos de las hermanas del rey; porque los hijos del soberano no llegan nunca a ser reyes». Quatremère (*Mémoire géogr. sur l'Égypte et sur quelques contrées voisines*, París, 1811, citado por Bachofen <, *Mutterrecht*,> p. 108) informa «respecto a los nubios que, según Abu Selah, cuando muere el rey y deja un hijo y un sobrino por parte de su hermana, éste sube al trono con preferencia al heredero natural [!]». (Caillié, *Travels*, t. 1, p. 153<)> dice que en el África central «la soberanía permanece siempre en la misma familia, pero nunca sucede el hijo al

padre; eligen de preferencia al hijo de la hermana del rey, entendiendo que de esta manera hay más seguridad de transmitir el poder soberano a un individuo de sangre real» (105 <:127, 128>). <[>Si no es Callié sino los mismos africanos quienes dieron esta explicación, demuestra que la sucesión por línea femenina ya sólo seguía en vigor para los altos funcionarios (jefes) e incluso ellos habían olvidado ya la razón. <[> En el Africa septentrional encontramos la misma costumbre entre los bereberes; Burton menciona su existencia en el <Nord>este (105 <:128>). Polibio [ascendencia materna en línea femenina] lo nota respecto de los locrios; y en tumbas etruscas se traza la genealogía en línea femenina (106 <:128>).

En la India los kasia, los kocchs y los nairs tienen sistema femenino de parentesco. Buchanan dice, a propósito de los bantar de Tulava, que los bienes de un hombre «<»no los heredan sus propios hijos, sino los de su hermana». Sir W. Elliot observa que los habitantes del Malabar, «a pesar de que comparten con otras provincias la misma diversidad de castas, convienen todos en una notable costumbre: la de transmitir la propiedad sólo en línea femenina». Añade, fundándose en la autoridad del teniente Conner, que otro tanto acontece en Travancore en todas las castas, excepto en los ponans y los brahmanes namburi. Según Latham (*Descriptive ethnology*, t. II, p. 463) «ningún nair conoce a su padre y, recíprocamente, ningún padre nair conoce a su hijo. ¿Qué se hace de los bienes del marido? Pasan a los hijos de su hermana» (106 <:129>).

En la tribu de los limbus (India), cerca de Daryiling, «<»los hijos varones se convierten en propiedad del padre, pagando éste a la madre una pequeña suma de dinero, cuando el niño recibe su nombre y entra en la tribu paterna; las hijas se quedan con la madre y pertenecen a su tribu» (Campbell, *Trans. Ethn. Soc.*). Marsden (*History of Sumatra*, p. 376) nos dice, a propósito de los battas de Sumatra, que «la sucesión en la jefatura no corresponde en primer término al hijo del difunto sino a su sobrino por parte de la hermana, y que la misma costumbre extraordinaria [!] con respecto a la propiedad en general existe también entre los malayos de esa parte de la isla y aun en las cercanías de Padang» (106, 107 <:130>).

Entre los kenais del estrecho de Cook, según Sir John Richardson (*Boat journey*, t. I, p. 406), la propiedad pasa, no a los hijos del difunto, sino a los de su hermana. Lo mismo sucede con los kutchin (*Smithsonian report*, 1866, p. 326) (107 <:130>).
3 Carver (*Travel<s> in North America <*, pp. 378, 259) refiere que los / indios de la bahía de Hudson designan siempre a los hijos «con el nombre de la madre; y si una mujer se casa con varios hombres, y tiene descendencia de todos, los hijos llevan indistintamente el nombre de la madre» (107 <:130>). En Haití y México regía un principio semejante (F. G. Müller, *Amerikan. Urrigionen*, pp. 167, 539) (107 <:130>).

En cuanto a la Polinesia, Mariner (en su *Tonga islands*, t. II, pp. 89, 91) consigna que en las islas Tonga o de la Amistad «la nobleza se transmite por la línea femenina, porque, cuando la madre no es noble, los hijos no lo son» (107 <:131>). <(>Según otro pasaje de Mariner parece que estos isleños estaban pasando del parentesco por las mujeres al de los hombres.) La costumbre fidjiana conocida con el nombre de Vasu indica claramente la herencia en línea femenina (107, 108 <:131>). También en Australia occidental «los hijos de ambos sexos toman siempre el apellido de la madre» (Eyre <, *op. cit.*, p. 330>) (108 <:131>).

Estadios de la religión según el Sr. Lubbock:

<[>1<[> Ateísmo: en el sentido de falta de toda idea definida en la materia.*

<[>2<]> Fetichismo: el hombre presume que puede obligar a la deidad (la deidad siempre de naturaleza maligna) a cumplir sus deseos.*

<[>3<]> Culto a la naturaleza o totemismo: adoración de objetos naturales, árboles, lagos, piedras, animales, etc. (cuerpos celestes, etc.)*

<[>4<]> Chamanismo: las divinidades superiores son mucho más poderosas que el hombre y de diferente naturaleza. Su morada está también muy lejos y sólo accesible a los chamanes. +

<[>5<]> Idolatría o antropomorfismo: los dioses adquieren más completamente la naturaleza de hombres ... más poderosos. Todavía se les puede reducir por la persuasión; son parte de la naturaleza y no creadores. Se representan mediante imágenes o ídolos. +

<[>6<]> Divinidad y autor, no una simple parte de la naturaleza. Por primera vez se c<onv>ierte en un ser sobrenatural. Esta es la opinión del Sr. Lubbock; <en realidad> se c<onv>ierte en una cavilación de la mente.] +

<[>7<]> A la religión se asocia la moral (119 <: 178>).

Los salvajes miran casi siempre los espíritus como seres maléficos ... un miembro de una tribu invisible (129 <: 189, 190>).

<[>Cf. sobre la superioridad ², desconocida para Lubbock, de los «razonamientos» de los salvajes sobre el que se hacen los creyentes europeos, Lubbock, pp. 128 ss. <: 189-190> ³.

Los indígenas de Sumatra hablan de un hombre que hay en la luna, ocupado continuamente en hilar algodón; pero todas las noches una rata se le come el hilo, obligándole a empezar de nuevo su trabajo (138 <: 200, 201>).

Danza sagrada de los indígenas de Virginia en un círculo de piedras derechas, que, salvo el extremo superior, donde aparece esculpida una cabeza, se asemejan completamente a nuestros llamados templos druidas. (Véase Lubbock, p. 156 <: 221>, la fig<ura> tomada de Lafitau, *Moeurs des sauvages*.)

<[>Interesante sobre los indios californianos y su incredulidad e igualdad, etc.<]> (d<el> padre Baegert, misionero jesuita: «Nachrichten von der Amerik. Halbinsel California. 1773.<» Trad. en *Smithsonian Reports* 1863-4) <(160 : 281)> ⁴.

«Jamás cupo en la cabeza de los zulúes», dice Callaway, <[>—; pobrecitos!—<]> «que la tierra y el cielo pudieran ser obra de un ser invisible» (162, 163 <: 283>); pero tienen una creencia en seres invisibles, que se funda en parte en la sombra, pero especialmente en los sueños. Miran la sombra como a modo de un espíritu que acompaña al cuerpo (idea corriente entre los griegos).

Fue en la realidad del padre o hermano <difuntos>, como si aún vivieran, los ven en sueños; en cambio generalmente suponen que sus abuelos han muerto (163 <: 284>).

El culto de los ídolos caracteriza una fase algo más elevada del progreso humano. Sin vestigios de él en las razas inferiores de la humanidad. Lafitau (*Moeurs des sauvages américains*, t. I, p. 151) afirma con verdad: «En general puede decirse que la gran masa de los pueblos salvajes no tiene ídolos». No hay que confundirlos con el fetiche; el fetichismo es un ataque a la deidad, la idolatría un acto de sumisión a ella (225 <: 298>).

El ídolo toma ordinariamente la forma humana, y la idolatría se enlaza estrechamente con la forma de religión que consiste en el culto de los antepasados (228 <: 301, 302>). El culto de los antepasados ... reina más o menos en todas las tribus aborígenes de la India central (229 <: 303>).

Los cafres hacen sacrificios y oran a sus parientes difuntos (*loc. cit.* <: 302>). Otras razas tratan de conservar la memoria de los difuntos mediante toscas estatuas. Pallas (*Voyages*, t. IV, p. 79) observa que los ostiacos de Siberia «tributan culto a sus muertos. Esculpen figuras de madera que representan a los ostiacos célebres, y en los festines conmemorativos colocan delante de esas figuras parte de los alimentos. Las mujeres que han querido a sus maridos, tienen figuras así; las acuestan consigo, las adornan y no comen nada sin ofrecerles parte». Erman (*Travels in Siberia*, t. II, p. 56) observa también que, cuando muere un hombre, «los parientes forman una tosca imagen de madera representativa a honra del difunto, y esa imagen, que colocan en su yurt, recibe honores divinos «durante cierto tiempo». A cada comida ponen / delante de la imagen una ofrenda de alimento», etc. (*loc. cit.* <: 304>). En casos ordinarios este semiculto dura algunos años solamente, después de los cuales se entierra la imagen. «Pero cuando muere un chamán, esa costumbre se torna a su favor en una canonización completa y decidida»; luego (sigue Erman) «el trozo de madera que representa al muerto» no sólo recibe «homenajes durante un período limitado», sino que «los descendientes del sacerdote hacen cuanto pueden por mantenerlo en boga de generación en generación; [véase el Phear, *The Aryan village*, donde sigue en Bengala exactamente lo mismo para aristócratas, etc.] y mediante oráculos bien ideados y otras artes se las ingenian para atraer a los penates de sus familias ofrendas tan abundantes como las depositadas en los altares de los dioses universalmente reconocidos. Y aun estos últimos (dice Erman) me parece fuera de toda duda que tienen también un origen histórico, que en un principio fueron monumentos de hombres distinguidos, a quienes los chamanes, por interés, han hecho atribuir gradualmente una importancia y una significación arbitrarias; y así, además, lo corrobora el hecho de que, entre todos los yurts sagrados dedicados a estos santos — que han sido numerosos desde los tiempos más antiguos en las inmediaciones del río— no se ha visto más que uno (cerca de Samarovo) que contuviese la imagen de una mujer» (230 <: 394, 395>).

(Lubb<ock> cita al sabio Salomón (*Sabiduría*, cap. XIV, p. 12), donde este sabihondo oraculea lo siguiente sobre el origen de las estatuas como dioses:

«13. No existieron desde el principio ni existirán para siempre.

14. Fue la vanagloria de los hombres la que los introdujo en el mundo y por esto está decidido su próximo fin.

15. Un padre, presa de acerbo dolor, hace la imagen del hijo que acaba de serle arrebatado, y al hombre entonces muerto le honra ahora como a dios, estableciendo entre sus siervos misterios e iniciaciones.

16. Luego, con el tiempo, se consolida esta costumbre impía y es guardada como ley, y por los decretos de los príncipes son veneradas las estatuas.

17. Y a quienes los hombres no pueden de presente honrar por estar lejos, de lejos se imaginan su semblante y hacen la imagen visible de un rey venerado, para adular al ausente con igual diligencia que si estuviera presente.

18. Y, progresando la superstición, también a los ignorantes los indujo el deseo de honrar al artista.

19. En efecto, éste (o sea, el artista) queriendo congraciarse con el soberano, estremó el arte para superar la semejanza.

20. Y la muchedumbre, seducida por la perfección de la obra, al que hasta entonces miraba como a hombre, le miró como cosa sagrada».

El idolo no se reputa en absoluto un simple emblema. En la India (Dubois, p. 407),



cuando las ofrendas del pueblo han sido menos abundantes que de costumbre, los brahmanes a veces «aherrojan a los ídolos, encadenándolos de pies y manos. Luego los exhiben al pueblo en esa situación humillante, diciendo que a tal estado los han reducido acreedores inflexibles, a quienes en momentos de apuro se habían visto obligados a pedir dinero prestado para subvenir a sus necesidades. Declaran que los inexcusables acreedores se niegan a poner al dios en libertad hasta que se les pague toda la suma y los intereses. El pueblo se adelanta, a la vista de su divinidad aherrrojada; y, pensando que lo más meritorio que puede hacer es contribuir a su liberación, reúne la suma pedida al efecto por los brahmanes» (231 <: 306>).

[Cf. aquí el *Quixote*, parte 2.^a, cap. XXIII, donde el valiente <está> en la cueva de Montesinos. Mientras está hablando con él, ve que se le llega <>una de las dos compañeras de la sin ventura Dulcinea, y llenos los ojos de lagrimas, con turbada y baxa voz me dixo: mi señora Dulcinea del Toboso besa á vuesa merced las manos, y suplica á vuesa merced se la haga de hacerla saber cómo está, y que por estar en una gran necesidad, asimismo suplica á vuesa merced cuan encarecidamente puede, sea servido de prestarle sobre este faldellin que aquí traigo de cotonía nuevo, media docena de reales, ó los que vuesa merced tuviere, que ella da su palabra de volvérselos con mucha brevedad. Suspendióme (cuenta Don Quixote a Sancho Panza y el estudiante) y admiróme el tal recado, y volviéndome al señor Montesinos, le pregunte: ¿es posible, señor Montesinos, que los encantados principales, padecen necesidad? A lo que el me respondió: créame vuesa merced, señor Don Quixote de la Mancha, que esta que llaman necesidad, adonde quiera se usa, y por todo se estiende y á todos alcanza, y aun hasta los encantados no perdona; y pues la señora Dulcinea del Toboso envía á pedir esos seis reales, y la prenda es buena, segun parece, no hay sino dárselos, que sin duda debe de estar puesta en algun grande aprieto. Prenda no la tomaré yo (dice Don Quixote), le respondí, ni menos le daré lo que pide, porque no tengo sino solos quatro reales, los quales le di ... y le dixen: decid, amiga mia, á vuesa señora, que á mí me pesa en el alma de sus trabajos, y que quisiera ser un Fúcar (Fugger) para remediarlos», etc.]⁵

La estatua de Hércules adorada en Tiro, temida por el mismo dios; en consecuencia, cuando Alejandro Magno puso sitio a Tiro, <fue> inmediatamente encadenada, para impedir que se pasase al enemigo (231, 232 <: 306, 307>).

A medida que progresa la civilización y los jefes, haciéndose más despóticos, exigen cada vez mayor respeto, el pueblo se eleva a ideas de poder y de magnificencia superiores a todas las concebidas antes (232 <: 307>) y luego se transfiere asimismo a los dioses. / La idolatría muestra un estado intelectual más avanzado que el culto de los animales o incluso el de los cuerpos celestes. Incluso el culto del sol va asociado en general, aunque no invariablemente, a una idea de la divinidad inferior a la que implica la idolatría. [O sea, que <entonces también> servir a los dioses como si fueran reyes <es> «inferior» al nivel de la adoración de ídolos.] Esto se debe en parte a que la autoridad gradualmente creciente de los jefes y reyes ha familiarizado el espíritu con la existencia de un poder mayor que ninguno de los concebidos hasta entonces (*loc. cit.* <: 308>). Así, en el África occidental, como la trata de esclavos había aumentado considerablemente la riqueza y, de aquí, el poder de los jefes y reyes, éstos vivían con gran pompa y exigían ser tratados con servil homenaje. A ningún hombre le era lícito comer con ellos ni acercárseles, a no ser de rodillas, con muestras de temor, harto fundadas en muchos casos (233 <: 308>). Esas muestras de respeto se asemejaban tanto a la adoración, que «los individuos de las clases inferiores

creen firmemente que el poder del rey no se limita a las cosas de la tierra y que tiene suficiente autoridad como para hacer que llueva de los cielos», etc. (233 <: 308>, citado de Proyard, *History of Loango*, etc.) Los tiranos de Natal, dice Casalis, «exigían homenajes casi divinos» (233 <: 308>). El rey y la reina de Tahití se consideraban tan sagrados que nada que hubieran usado, ni aun los sonidos que componían sus nombres, podían emplearse para ningún fin común. El lenguaje de la corte se distinguía por la más ridícula adulación. «Se llamaba a las casas del rey aarai, las nubes del cielo», etc. (*loc. cit.* <: 309>).

El culto del hombre no había de restringirse durante mucho tiempo a los muertos. En muchos casos se extiende también a los vivos. En efecto, el salvaje que adora un animal o un árbol, no podía ver un absurdo en la adoración de un hombre. [¿Como si el civilizado inglés no «adorara» a la reina o al Sr. Gladstone!] A sus ojos, el jefe es casi tan poderoso como el dios, cuando no más. Sin embargo, el culto del hombre no existe en comunidades privadas de toda civilización, porque los jefes [¿perro superficial!] están constantemente mezclados con sus súbditos, y así no están rodeados de ese misterio que exige la religión y que poseen en grado tan eminente los animales nocturnos. Pero, a medida que progresa la civilización y los jefes se separan más y más de sus súbditos [!], cesa ese estado de cosas y el culto del hombre pasa a ser un elemento importante de la religión (235 <: 309>). El culto de un gran jefe parece tan natural al hombre como el de un ídolo. Un mongol decía a fray Ascelin (Astley, *Collection of voyages*, t. IV, p. 551): «Puesto que vosotros, los cristianos, no tenéis escrúpulos en adorar palos y piedras, ¿por qué os negáis a honrar del mismo modo a Bayoz Noy, a quien el jan ha mandado que se adorese como a él mismo?» A este culto acompaña casi siempre la creencia en seres superiores (234 <: 310>).

Allí donde el chamanismo no ha reemplazado tan completamente al totemismo, el establecimiento del gobierno monárquico, con su pompa y sus ceremonias, ha conducido a un culto, mucho mejor organizado, de las antiguas divinidades. De ello son ejemplos notables el culto de la serpiente en el África occidental y el del sol en Perú (235 <: 310>). Con frecuencia los hombres blancos <han sido> tomados por deidades, como el capitán Cook en el Pacífico, etc. «Tuikilakila, el jefe de Somosomo, dijo al Sr. Hunt: «Si mueres el primero, te haré mi Dios». «No <parece existir> una línea segura de demarcación entre los espíritus muertos y los dioses, ni entre los dioses y los hombres vivos, porque se considera a muchos sacerdotes y jefes ancianos como personas sagradas, y no pocos reclaman para sí la elevación a la divinidad. «Soy un dios», diría a veces Tuikilakila, y lo creía así» (Erskine, *Western Pacific*, p. 246). Lubbock dice: «Al pronto parece difícil comprender que pueda creerse en la inmortalidad de un hombre [quiere decir: incapaz de morir de muerte natural; Lubbock se ríe aquí de sí mismo y no sabe bien cómo; encuentra completamente natural el que sean «capaces» de una muerte <=>innatural<=>, es decir, que sigan viviendo, aunque muertos de muerte natural]. Sin embargo en varios países se ha mantenido esa creencia» (235 <: 311>).

Merolla cuenta (en Pinkerton, *Voyages*, t. XVI, pp. 226 ss.) que en su tiempo los magos del Congo se llamaban scingui, es decir, dioses de la tierra. El título de su jefe era «Ganga Chitorne, siendo reputado dios de toda la tierra. Además afirma que su cuerpo no puede perecer de muerte natural; y para confirmar a sus adoradores en esta idea, cuando siente acercarse su fin, bien por los años, bien por una enfermedad, llama a aquél de sus discípulos a quien designa por sucesor y pretende comunicarle

sus grandes poderes»; «manda que le ahorque o le mate a golpes coram público», etc. (235, 236 < : 311>). También el Gran Lama del Tíbet. Sacrificios, con objeto de procurarse el apoyo de los seres espirituales en bien o en mal (237 < : 312>). Se empieza por suponer que los espíritus comen realmente los alimentos que se les ofrecen; pero, al observar que los animales sacrificados no desaparecían, se llegó a la conclusión de que el espíritu se comía la parte espiritual de la víctima, dejando la más grosera a sus devotos adoradores. Así los limbus, cerca de Daryling [India], se comen sus sacrificios, dedicando, como dicen enérgicamente, «el soplo de la vida a los dioses, la carne a nosotros mismos» (237 < : 312, 313>).

6 Las hadas de Nueva Zelanda, cuando Te Kanawa les dio sus joyas, se llevaron las sombras solamente, no haciendo aprecio de la materia terrena (Sir G. Grey, *Polyneesian mythology*, <p. 294>). En Guinea, según Bosman, «al ídolo no le corresponde más que la sangre, / porque la carne les gusta mucho<*>». En otros sitios los devotos se regalaban con la carne, como los ostracos; pero a los ídolos se les rociaba de sangre, en sus bocas (en el caso de los ostracos). Y aun esto termina en algunos casos siendo sustituido por <[>...<]> pintura roja; así, frecuentemente (cor<onel> Forbes Leslie), las piedras sagradas de la India; así, en el Congo, los fetiches pintados de rojo todas las lunas nuevas, etc. (237, 238 < : 313>).

En las grandes ofrendas de alimentos en las islas Fidji «la fe de los nativos no reserva para los dioses, a los cuales tiene por muy voraces, más que el alma de las víctimas; la carne la consumen los adoradores<*>» (Williams, *Polyneesian researches*).

<[>Antecedentes de la Cena:<]> En diversos casos parece que llega a ser una parte necesaria de la ceremonia que los asistentes se comen a la víctima. Así en la India (Dubois, p. 401), «terminado el sacrificio, sale el sacerdote y distribuye una parte de lo ofrecido a los ídolos. Esa parte se recibe como santa y al punto se come». Los pieles rojas (Schoolcraft, *Indian tribes*, t. III, p. 61; Tanner, *Narrative*, p. 287), en el festín que celebran al empezar la época de la caza, «deben comer toda la víctima, sin dejar un bocado». <*>Los algonquinos ... en el mismo festín ... no deben romper un solo hueso de la víctima» (239 < : 313, 314>).

En muchos casos se produce una curiosa identificación [él dice «confusión»] entre la víctima y la divinidad, y se adora la primera antes de sacrificarla y comerla. Así, en el antiguo Egipto, Apis, la víctima, era mirado también como el dios (Cox, *Manual of mythology*, p. 213) y algunos suponían que Ifigenia era la misma Artemis. [No sólo el buey Apis, la víctima, sino también el cordero sacrificial, Cristo, igual a Dios, su hijo unigénito.] F. G. Müller dice de México que en cierta época del año «los sacerdotes hacían una imagen con harina de diversos granos, que, mezclado todo con la sangre de niños sacrificados, se cocía en el horno. Ciertas purificaciones y expiaciones religiosas, abluciones con agua, sangrías, ayunos, procesiones, sahumeros, sacrificios de codornices y sacrificios humanos preparaban a la fiesta. A continuación un sacerdote de Quetzalcoatl atravesaba de un disparo de flecha esa imagen del dios Huitzilopochtli. Este era tenido entonces por muerto, el sacerdote le arrancaba, como a los sacrificios humanos, el corazón, y se lo comía el rey, representante del dios en la tierra. En cambio el cuerpo se lo repartían los diversos barrios de la ciudad de modo que cada individuo recibía un pedacito» (239, 240 < : 314>) ⁶.

También en México, gran sacrificio anual en honor de Tezcatlipoca. Se elegía por víctima un hermoso joven, por lo común un prisionero de guerra. Durante un año entero se le trataba y adoraba como un dios, etc. Al comienzo del último mes le destinaban como mujeres 4 hermosas jóvenes. En fin, llegado el día fatal, lo llevaban al

templo, a la cabeza de una solemne procesión, luego lo sacrificaban con grandes ceremonias y las mayores muestras de respeto, luego se lo comían sacerdotes y jefes.

Los jonds de la India central <han mantenido> también tales sacrificios humanos. Fijan un poste en el suelo; atan a él la víctima sentada; la untan con guí, aceite y cúrcuma, la adornan con flores y la adoran durante todo el día. Al llegar la noche vuelve el bullicio; a la 3.ª mañana dan de beber leche a la víctima, mientras el gran sacerdote implora las bendiciones de la diosa sobre el pueblo, etc. El sacerdote cuenta el origen y bondad del rito ... y concluye proclamando que la diosa ha sido obedecida y el pueblo reunido, etc. Después de esta farsa llevan la víctima al bosque donde ha de consumarse el sacrificio y, para prevenir toda resistencia, le rompen los huesos de brazos y piernas o bien la narcotizan con opio o datura; entonces el yanni <sacerdote> descarga el hacha sobre ella ... En seguida la multitud se precipita a obtener un pedazo de su carne y a los pocos instantes no quedan más que los huesos (240, 241 <: 315>).

Así en algunas partes de Africa «comer el fetiche» es una solemne ceremonia, <«>mediante la cual las mujeres juran fidelidad a sus maridos, los hombres a sus amigos». (Algo semejante ocurre al prestar un juramento, por ejemplo, simbólicamente, «raspando o desmenuzando un poco de fetiche en agua o en un alimento, para ponerlo luego en su boca; no <se atreverá a> tragarlo, <, si ha mentado>».) (241 <: 316>).

Por regla general, no todos se comían indistintamente la víctima del sacrificio. En <las islas> Fidji lo hacían sólo los viejos y sacerdotes, excluyéndose de toda participación a las mujeres y los jóvenes. Los sacerdotes afirman gradualmente su derecho a la víctima entera, lo que estimula la práctica del sacrificio. Además afecta el carácter del culto. Así, como dice Bosman, los sacerdotes estimulaban las ofrendas a la Serpiente con preferencia sobre el Mar, porque en el último caso, <[>como dice,<]> «resulta que no les queda nada a ellos» (241, 242 <: 317>).

El sentimiento que dio origen al sacrificio de los animales condujo naturalmente al de los hombres en Guinea, las islas del Pacífico, en el Brasil con los prisioneros de guerra, varios pueblos de la India, además de los jonds, citados ya; y aun hoy en algunos puntos, aunque ya no <están> permitidos los sacrificios humanos, hacen figuras humanas de harina, pasta o barro y luego les cortan la cabeza en honor de sus dioses (242 <: 317, 318>). También en la historia antigua entre los cartagineses, asirios, griegos; entre los romanos hasta el siglo II o III d. C., / en Perú, México. En éste último, según F. G. Müller, sacrificaban en los templos cada año 2 500 (calculando por lo bajo); pero un año <fueron> más de 100 000. Entre los judíos sistema de sacrificios animales en gran escala y símbolos de sacrificios humanos, que indican que alguna vez fueron corrientes.

La hija de Jefe; véase cap. <2>7, <vers. 28 y 29> del Levítico (242-243 <: 318-320>)⁷.

Originariamente ni templos ni edificios sagrados; en el Nuevo Mundo sólo en Centroamérica y Perú (244 <: 320>). En la India el túmulo se convirtió en templo (Fergusson, *Tree and serpent worship*).

Las razas humanas más salvajes no tienen sacerdotes propiamente dichos (244 <: 321>). En Grecia sacerdotes, pero no sacerdocio (245 <: 322>).

En las islas Tonga se tiene por inmortales a los jefes, a los tuas o gente del pueblo por mortales; en cuanto a la clase intermedia, los muas, hay diferencia de opiniones (*loc. cit.* <: 323>).

La creencia en el alma (diferente de <la creencia en> los espíritus), con una existencia universal, independiente y eterna, se halla circunscrita a las razas superiores [?] del género humano (*loc. cit.*).

E<I> reverendo Lang, en su *The aborigiens of Australia*, tenía un amigo que «procuró durante mucho tiempo y con mucha paciencia hacer comprender [debería decir: hacer creer] a un australiano muy inteligente y dócil cómo podía existir sin el cuerpo; pero el negro no conseguía nunca guardar la seriedad ... Durante mucho tiempo no pudo creer [el negro inteligente] que el «caballero» [el amigo tonto del cura Lang] hablaba en serio, y cuando se dio cuenta [de que el caballero era un borrico absolutamente sincero], cuanto más serio se ponía el maestro, más ridículo le parecía todo el asunto» (245, 246 <: 323>). [Lubbock se ríe de sí mismo y no sabe cómo.]

César cuenta que los antiguos britones solían prestar dinero a *post obitum* (contra promesa de pago en el otro mundo) (248 <: 326, 327>).

El animal de Lubbock dice:

«No se ha reconocido hasta ahora en todo lo que vale el inmenso servicio que ha prestado la ciencia ... a la causa de la religión ... Muchas personas excelentes, pero de espíritu estrecho [¡filisteos de ancha vista!] miran aún la ciencia como hostil a la verdad religiosa, cuando en realidad no lo es sino al error religioso» (256 <: 336>).

Notable costumbre en Tahití de que el rey abdicase en cuanto tenía un hijo; y los terratenientes, en igual circunstancia, perdían la propiedad simple de la tierra, para reducirse a menos curadores de los poseedores infantiles. (Véase Ellis, *Polynesian researches*, t. II, pp. 346, 347.) Los basutos observan un estricto sistema de primogenitura y, aun en vida del padre, el hijo mayor tiene dificultades considerables sobre la propiedad y sobre los hermanos menores. (Casalis, *Basutos*, <p. 179>)⁸. Los australianos, que se alimentan de didelfos, reptiles, insectos, raíces, etc. generalmente no pueden obtener el sustento preciso más que dentro de la propiedad particular de cada uno (no como los pieles rojas de América, <que viven> de la caza mayor, con sólo propiedad tribal de la tierra, común a la comunidad cazadora); «cada hombre posee alguna porción de tierra, cuyos límites exactos puede señalar siempre. El padre subdivide en vida entre sus hijos esas propiedades, que se transmiten casi hereditariamente. Un hombre puede vender o cambiar sus tierras; pero la mujer no hereda nunca; tampoco la primogenitura lleva consigo ningún derecho ni ventaja especial». <Hay> algunos terrenos especialmente ricos en goma, etc., sobre los cuales se reconoce un derecho a varias familias, cuando la goma está a punto, por más que no se les permita ir allí en otras épocas (Eyre, *Discoveries in Australia*, t. II, p. 297; Grey, *Australia*, t. II, pp. 232, 298, 236) ... «Algunas tribus australianas reclaman como propiedad hasta el agua de los ríos ... Cazar en terreno ajeno es en Australia un delito capital».

<«>En Polinesia, dondequiera que se atiende con esmero al cultivo, como en Tahití, cada porción de tierra tiene su respectivo dueño; aun los distintos árboles pertenecen a veces a propietarios diferentes, y el árbol y la tierra en que crece, a diferentes dueños» (Ellis, *Polynesian researches*, t. II, p. 362). En Nueva Zelanda había 3 clases distintas de propiedad del suelo, saber: de la tribu, de la familia y del individuo. Los derechos comunes de la tribu eran con frecuencia muy extensos y se complicaban por matrimonios entre ellas ... Los niños, desde el momento de nacer, tenían derecho a una parte de la propiedad doméstica (Taylor, *New Zeland and its inhabitants*, p. 384).

⁹ El mismo sistema de primogenitura, combinado con la herencia en línea feme-

nina, rige también en toda su fuerza en <las islas> Fidji, donde se conoce con el nombre de vasu. Esta / palabra significa sobrino o sobrina, «pero se convierte en título de un *status* social tratándose de un hombre, el cual tiene en algunas localidades el privilegio extraordinario de apropiarse cuando le parezca de los bienes de su tío o de las personas que dependen del mismo ... Por elevado que sea un jefe, como tenga un sobrino, tiene un amo» (315 <: 402>).

Quizá tenga que ver con un principio análogo «la curiosa costumbre de distinguir al padre por el nombre del hijo<>». En Australia <es> muy corriente que, en cuanto recibe el nombre el hijo mayor, el padre toma «el nombre del hijo, Kadlitpinna, el padre de Kadli; la madre se llama Kadlingangi o madre de Kadli, de <'>ngangki<'>, hembra o mujer». En <Norte>américa la misma costumbre (*Smithsonian Report*. 1866). Así, entre los «kutchin el padre recibe el nombre de su hijo o hija; el nombre paterno se forma mediante la adición de la palabra ti al fin del hombre del hijo; v.g.: Que-ech-et tiene un hijo y le llama Sah-nin. El padre se llamará desde entonces Sah-nin-ti y quedará olvidado el antiguo nombre de Que-ech-et».

<>En muchas partes de Sumatra (Marsden, *History of Sumatra*, p. 286) se distingue al padre por el nombre de su primogénito, como 'Pa-Ladin' o 'Pa-Rindu' (<'>Pa<'> por <'>bapa<'>, que significa 'el padre de'), y al adquirirlo pierde el suyo propio ... Las mujeres no dejan nunca su nombre de nacimiento; frecuentemente, sin embargo, se les designa por cortesía con el de su hijo mayor: 'Ma si ano', 'la madre de fulano'; pero más como una designación de buen tono que como un nombre».

Entre las razas inferiores los jefes apenas se cuidan de los delitos, mientras no afectan o se supone que no afectan a los intereses generales de la comunidad. En cuanto a daños particulares, a cada cual le toca protegerse o vengarse por sí mismo. Du Tertre (*History of the Caribby islands*, p. 316; véase también Labat, *Voyage aux isles d'Amérique*, t. II, p. 83) dice: «La administración de justicia entre los caribes no corre a cargo del jefe ni de ningún magistrado, sino que, como hacen los tapinambus, el que se considera ofendido logra de su adversario la satisfacción que su pasión le dicta y sus fuerzas le permiten. El público no interviene para nada en el castigo de los criminales; y si un individuo cualquiera sufre un daño o una afrenta, sin tratar de vengarse, es despreciado por todos los demás y tenido por cobarde y sin estimar».

Entre los indios de América del Norte, cuando es asesinado un individuo, «sólo la familia del difunto tiene derecho a tomar satisfacción; se reúne, discute y decide. Los jefes del lugar o la nación nada tienen que ver ni hacer en el asunto» (*Trans. Americ. Antiq. Society*). Y aun parece que en un principio el objeto de las prescripciones legales no era tanto castigar al delincuente como restringir y mitigar la venganza de la parte agraviada (317 <: 405>).

El tanto de la venganza legal se regula con frecuencia estrictamente. Por ejemplo, en Australia: «El criminal puede reparar el crimen, presentándose y sometiéndose a la ordalía de que todas las personas que se consideren ofendidas, le arrojen sus lanzas; o permitiendo que le atraviesen con lanzas determinadas partes de su cuerpo, como los muslos o las pantorrillas o debajo del brazo. La parte que ha de atravesar la lanza se halla determinada para todos los delitos ordinarios, y un nativo que ha incurrido en esta pena, presenta a veces con toda tranquilidad su pierna, para que la parte ofendida la atraviese con su lanza». Tan estrictamente limitado es el tanto de pena que, si un hombre, bien por descuido, bien por otra causa, excede, al herir así con la lanza, los límites prescritos —si, por ejemplo, hiere la arteria femoral— se hace a su vez acreedor de castigo. [¡El asunto Shylock!] ¹⁰ (G. Grey, *Australia*, t. II, p. 243.)

¹ Título y portada:

Ancient society
or
Researches in the lines of human progress from
savagery through barbarism to
civilization
by
Lewis H. Morgan, LL. D. etc.
New York. Henry Holt
1877

Citado en las notas por la edición castellana: *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 2.ª ed., 1971. En el texto la referencia es siempre doble: la primera cifra remite a la edición inglesa citada, la segunda, entre corchetes, a la edición castellana. (Párrafo del trad.).

² Índice:

Parte I
Desarrollo de la inteligencia mediante inventos y descubrimientos
Capítulo I
Periodos étnicos

Marx comenzó a extraer por la p. 9 de la edición inglesa (p. 82 de la edición castellana).

³ Morgan cita a Sir Edward Burnett Tylor, *Researches into the early history of mankind and the development of civilization*, Londres, 1865, p. 273; Antoine Yves Goguet, *De l'origine des loix, des arts, et des sciences, et de leurs progrès chez les anciens peuples*, 3 tomos, Paris, 1758, citado por Tylor, *loc. cit.*

⁴ Morgan, *La sociedad primitiva*, p. 400: «La mujer ha mejorado inmensamente su posición social».

⁵ Morgan, *op. cit.*, pp. 441 ss.: «Los hijos de mi tío por parte de madre son primos míos, los hijos de mis primos son hijos e hijas míos, los de mis primas son sobrinos y sobrinas míos; pero siendo yo mujer se truecan estos parentescos, los hijos de todos son por igual nietos míos.» De acuerdo con el esquema de las pp. 444-445, *op. cit.*, los parentescos correspondientes de los senecas son los siguientes:

Yo (varón): hijo del hijo del hermano de la madre = hijo.

Yo (hembra): hijo del hijo del hermano de la madre = sobrino.

Yo (varón): hija del hijo del hermano de la madre = hija.

Yo (hembra): hija del hijo del hermano de la madre = sobrina.

Yo (varón): hijo de la hija del hermano de la madre = sobrino.

Yo (hembra): hijo de la hija del hermano de la madre = hijo.

Yo (varón): hija de la hija del hermano de la madre = sobrina.

Yo (hembra): hija de la hija del hermano de la madre = hija.

Los hijos de los hijos de estos primos son los nietos del seneca, sin distinción de nombre entre femenino y masculino. Marx se saltó en esta serie una generación. El texto de Morgan es elíptico en la p. 441; no está claro a qué se refiere «los hijos de todos».

⁶ Manuscrito: Arthur. Morgan, nota 402: Rev. A. Wright. Cf. B. J. Stern, *American Anthropologist*, 35 (1933), p. 138; W. N. Fenton, *Ethnology*, 4 (1965), p. 251 (véase *supra*, Introducción, nota 16).

⁷ *Coemptio*: matrimonio con aparente compra mutua de las partes, por el que la mujer quedaba liberada de la tutela de su familia. *Confarreatio*: forma antigua y solemne de matrimonio en Roma. *Usus*: costumbre (Lewis y Short, *Latin Dict.*).

⁸ Plutarco, *Solón*, cap. xv, B. Perrin, ed. Loeb Lib., 1914: la «liberación» era una condonación de todas las deudas. En su poema, Solón se gloria de ello con respecto a la tierra hipotecada.

⁹ La referencia verdadera es, en efecto, *Iliada* XIX, 247 (S. A. Žebčev, *Archiv, loc. cit.*, tomo 9, p. 51); Morgan, *op. cit.*, 536-537.

«χρυσού δὲ στήσιας Ὀδυσσεὺς δέκα πάντα τάλαντα»...: Ulises, después de haber pesado 10 talentos enteros...

¹⁰ Tachado lobo. Morgan, *op. cit.*, p. 152: gens lobo. En la enumeración de Morgan no había ninguna gens lobo en la primera fratría de los tuscaroras. Gentes de la primera patría:

<i>Senecas</i>	<i>Cayugas</i>	<i>Tuscaroras</i>
1) Oso	1) Oso	1) Oso
2) Lobo	2) Lobo	2) Castor

3) Castor
4) Tortuga
(Morgan, p. 150)

3) Tortuga
4) Becada
5) Anguila
(Morgan, p. 151)

3) Gran Tortuga
4) Anguila
(Morgan, p. 152).

Morgan (p. 151) dice que tres de las gentes de la primera fratría de los tuscaroras se corresponden con otras tres en la primera fratría de los senecas y los tuscaroras respectivamente, lo que no es cierto. Además advierte (p. 152) que la gens lobo es doble, lo que no vale de la primera fratría de los tuscaroras. Marx dedujo que Morgan tenía que referirse aquí a la gens tortuga. Si se tienen en cuenta las dos fratrías, la gens tortuga (grande y pequeña) es doble; la gens lobo es doble sólo en la segunda (gris y amarillo).

¹¹ Morgan, *op. cit.*, p. 205, cita a J. Carver, *Travels in North America*, Filadelfia, 1796, p. 166: nación.

¹² Marx se refiere en varias ocasiones a la casta. Cf. carta a P. V. Annenkov, 28 de diciembre de 1846: МЕР, XXVII, p. 454; Apéndice a *Miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1970, pp. 169-183. En esta carta trata de la cuestión de la casta en el contexto de la crítica a la idea proudhoniana de evolución económica. En *El capital*, I, cap. 12 (OME, XI, p. 366; ed. Siglo XXI, libro I, vol. 2, p. 413). Marx habla del «impulso de sociedades anteriores a hacer hereditarios los oficios, fosilizarlos en castas o cuajarlos en gremios, cuando determinadas condiciones históricas ocasionan una variabilidad del individuo contradictoria con la organización en castas. Las castas y los gremios nacen de la misma ley natural que regula la separación de las plantas y animales en especies y subespecies, con la diferencia de que en un determinado grado de evolución se decreta como ley social el carácter hereditario de las castas o la exclusividad de los gremios». Cf. en el mismo capítulo, sección 5, p. 395 (ed. Siglo XXI, p. 446), donde la división del trabajo en el estado platónico es presentada como «idealización ateniense de la organización egipcia de las castas».

En *El capital* y en el comentario de los extractos de Morgan, Marx ve en la casta una institución arcaica y petrificada. En la carta a Annenkov y en *El capital* la relaciona directamente con la división del trabajo en la sociedad, mientras que los extractos de Morgan la consideran en otro contexto, el de su origen: la diferencia de rango entre parientes entra en conflicto con el principio gentilicio y puede petrificarse en su contrario, la casta.

La observación de Marx sobre la casta en los extractos de Morgan tiene empero otro significado aún más importante: en *El capital* Marx subsume castas y gremios en un nivel primitivo de desarrollo del orden natural; «nacen de la misma ley natural que regula la separación de las plantas y animales en especies y subespecies». O sea, que sólo cuando se ha alcanzado un cierto grado de desarrollo, se decreta como una ley social el carácter hereditario de la casta o la exclusividad de los gremios. La separación entre la primitiva organización de la casta y la posterior —la primera dentro del orden natural, la segunda en el ámbito de la legislación social— se halla en contradicción con la concepción de la casta que presenta el comentario de Morgan. Aquí Marx ve todo el fenómeno de las castas como incluido en el orden social, dejando abierta la cuestión de si se establece por desarrollo inconsciente o por legislación intencionada. La comparación entre los niveles primitivos de desarrollo de la casta y fenómenos del orden natural no es más que una analogía; es menos conciliable con las ideas generales de los *Manuscritos de París*, *La sagrada familia*, *La ideología alemana* y otros escritos que abordan la relación entre el hombre y la naturaleza, que con la formulación de los extractos sobre Morgan. (Cf. *supra*, Introducción, sección 1.ª sobre Morgan.)

¹³ Morgan, *op. cit.*, p. 223: «Lingüísticamente emparentados con los atapascos, aunque no estrechamente.»

¹⁴ Las comillas no son literales (Nota del trad.).

¹⁵ Morgan (nota 136) dice aquí: «Fue necesario que la civilización y el cristianismo se combinaran para desalojarlo» (Nota del trad.).

¹⁶ *Historia antigua de México*, libro II, cap. 16: «Los cuatro señores» (Nota del trad.).

¹⁷ Aquí comienzan las comillas en el manuscrito (Nota del trad.).

¹⁸ Inciso de Morgan (Nota del trad.).

¹⁹ Inciso de Marx, que aquí cita a Herrera directamente en castellano: «alguna cosa». Morgan lo cita del inglés (Nota del trad.).

²⁰ Tachado: Moctezuma tenía funciones civiles y militares.

²¹ El párrafo procede de otra lectura, independiente de Morgan y no citada por éste: los *Griechische Altertümer* de Schoemann y Lipsius (1855) (Nota del trad.).

²² «Clásica erudición de principiantes» = «klassische Schülergelehrsamkeit»: deformación humorística de «klassische Schulgelehrsamkeit» = Humanidades (literalmente: clasicismo escolástico). Morgan (trad. cast., p. 266) había dicho: «Investigadores capacitados y sagaces». (Nota del trad.)

²³ Marx traduce humorísticamente al alemán el apellido Gladstone («Gutstein»). La correspondencia castellana de esta traducción viene a ser «Buenapietra» (Nota del trad.).

²⁴ Fanega prusiana = 55 litros. Según George Grote, *History of Greece*, t. III (Londres, 1847), p. 155,

el medimno equivalía a un dracma en dinero. La metreta equivalía a 40 litros. H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg, 1960-1970), ad voc. «medimno», da para un medimno el equivalente de 52 litros y medio aproximadamente. Engels, *El origen de la familia*, cap. v, da para medimno el equivalente de unos 41 litros.

²⁵ Schoemann, *op. cit.*, p. 353: Clístenes «de suyo ciertamente no abolió la tradicional división del pueblo en cuatro *files*; pero le quitó su significado anterior introduciendo sobre bases completamente nuevas una nueva división del pueblo en diez partes, que también se llamaron *files*; cada una de éstas se subdividió a su vez en una serie de distritos administrativos menores, que fueron llamados con el antiguo nombre de demos, aunque ahora con un nuevo sentido. Ahora bien, así como estos demos eran simples agrupaciones locales que abarcaban a todos los habitantes sin distinción de linaje ni posición social, en las nuevas *files* sólo se mantuvo una vinculación local en el sentido de que el país se dividió en treinta *tritas*, diez en la ciudad y sus inmediaciones, diez en la costa y diez en el interior; las *tritas* se sorteaban entre las diez *files*, de modo que cada una recibiera una *trita* en cada división». La oposición de Schoemann a Morgan no es total. *Ibidem*, pp. 387-388: «Dividió todo el país en un número —que no se conoce con precisión— de más de cien distritos administrativos [Nota de Schoemann: Antes se creía que Clístenes sólo creó cien demos, opinión actualmente insostenible...], algunos de los cuales se unieron a su vez en un todo mayor. A estos últimos los llamó *files*, con un nombre poco adecuado tanto para una circunscripción como para una división no basada en la sangre, si bien era usado también en otras partes con un sentido semejante. Los distritos menores se llamaron *δήμος* y cada uno recibió su nombre bien de las pequeñas ciudades y lugares, bien de linajes ilustres cuyos campos se encontraban en ellos». Acerca de un cálculo más alto del número de demos establecidos por la reforma de Clístenes, véase Schoemann, *loc. cit.* Cf. Morgan, *op. cit.*, pp. 309 ss.

²⁶ Desde aquí hasta el final del capítulo Marx no extracta a Morgan, sino que añade materiales recogidos por cuenta propia (Nota del trad.)

²⁷ Mommsen, *Römische Geschichte*, Berlín, 1874, t. 1, p. 36: «Así como a la casa le corresponde un campo, a la comunidad de sangre o al pueblo le corresponde una marca, si bien ésta, como luego veremos, se cultiva hasta relativamente tarde como una especie de marca familiar, o sea por el sistema de la comunidad de campos. Se plantea la cuestión de si las comunidades de sangre en el Lacio mismo se han desarrollado hasta convertirse en pueblos de ascendencia común o si los latinos entraron en el Lacio ya como colectivos de sangre. [...] De suyo, ciertamente, estos colectivos de sangre no se tenían por unidades autónomas sino por partes que integraban una comunidad política (*civitas, populus*), cuya forma inicial es la suma de una serie de pueblos de parientes con comunidad de antepasados, lengua y costumbres obligados a guardar un mismo derecho y a ayudarse en caso de su violación, así como a una comunidad defensiva y ofensiva.»

La expresión de Mommsen no es «clan-household» «comunidad de clan» —como ya ha notado Marx dos párrafos antes contra la traducción de Morgan— sino «*Geschlechtshaus*» «comunidad de sangre». La «*Geschlechtshaus*» «marca de parentesco o linaje» de Mommsen la traduce Morgan por «clan-lands» «tierras del clan», y «*Geschlechtsgenossenschaften*» «colectivos de sangre» por «clanships» «clanes». Morgan dice «*civitas populi*» «—corregido en la 2.ª ed., 1878, conforme a Mommsen—» donde Mommsen dice «*civitas, populus*», y traduce falsamente como «*analogy of houselands*» «por analogía con las tierras familiares» lo que era «*gleichsam al Hausmark*» «como una especie de marca familiar».

El giro de Mommsen «de suyo», referido a las partes integrantes de una comunidad política, embrolla el tema: estas partes integrantes no pertenecían en un comienzo a la comunidad política ni su forma «inicial» fue una «suma» de pueblos de parientes. Mommsen utilizaba muchos expresiones seudotemporales, como «de suyo» «*von Haus aus*», «inicial». Su discurso es oscuro, mientras que su concepción evolutiva se expresa en parte con palabras como «integrar» (como función o proceso de integración). La «comunidad política» es o un anacronismo o una contradicción *in terminis*. Mommsen, *op. cit.*, p. 38, dice: «Todas estas comarcas eran soberanas políticamente en los tiempos más antiguos, regidas por sus soberanos con la asistencia del consejo de los ancianos y de la asamblea de los guerreros». Es imposible que la soberanía política y el cargo de soberano puedan haber formado parte del gobierno «en los tiempos más antiguos». Habría sido oportuno ordenar la cronología relativa en una secuencia más clara; pero Mommsen no pensó a fondo en la problemática y su solución al problema de la evolución política de la antigua Roma consistió en convencerse a sí mismo de que sus formulaciones estaban a la altura del estado de las fuentes y que éstas bastaban para las consecuencias que él había sacado de ellas.

²⁸ La fuente es aquí Herodoto, *Historia*, v, 68. Morgan, *op. cit.*, p. 322, nota 248, cita como fuente Grote, *loc. cit.*

²⁹ As: unidad monetaria de la Roma de Servio Tulio; correspondía a una libra de cobre. «Como moneda de cobre el as equivalía a una libra, conforme a la vieja costumbre de pesar el dinero (*asses librales* o *aes grave*) [...] y carecía de cuño (*aes rude*) hasta que Servio Tulio hizo acuñar en ella figuras de animales (de este *pecus* «animal» el nombre de *pecunia*)» (Lewis y Short, *op. cit.*, voz «as»). Pero el as era originariamente un *aes grave* o *rude*, es decir una placa de bronce cuadrada, sin cuño hasta Servio Tulio como *supra*

(Ernout y Meillet, *op. cit.*, voz «as»). *Pecunia* era la propiedad privada (en animales) del jefe de la casa en tiempos de la ley de las Doce Tablas, por oposición a la *familia* —la propiedad común de la libre comunidad doméstica— y al *peculium* —la propiedad privada de los esclavos (Walde-Hofmann, *op. cit.*, voz «pecunia»). El esquema de Walde-Hofmann carece de especificación temporal y es demasiado restringido, ya que *peculium* es el derecho de propiedad de todo el que, hijo o esclavo, se hallaba bajo la *potestas* o *dominium* de un señor. El derecho de posesión sobre el *peculio* se reconocía en algunos casos de acuerdo con el señor o el *paterfamilias*, en otros casos empero sin referencia a él. Estos significados tienen importancia para los extractos de Marx tanto sobre Morgan como sobre Maine. Sobre Maine, véanse sus *Lectures*, *op. cit.*, pp. 147-149, 171-172 (*Las instituciones primitivas*, pp. 137-138, 158); pecunia, ganado (*cattle*), etc. Véase *infra*, Marx, Cuaderno 1, pp. 167-168.

³⁰ Sobre otras diferencias entre Dionisio y Livio (Livio, I, 43), véase Morgan, *op. cit.*, pp. 354-355.

³¹ Sobre «pecunia», cf. *supra* nota 28.

³² Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, Berlín, 1874, tomo I, p. 91: «Cada uno de estos 4 distritos de leva debía suministrar no sólo la 4.ª parte del ejército total sino de cada una de sus subdivisiones militares, de modo que cada legión y cada centuria contase con un contingente igual de conscriptos de cada distrito», Morgan, *op. cit.*, p. 358 (*Ancient society*, *loc. cit.*, p. 347): «Igual proporción de conscritos de cada región». Esta incorrecta traducción de Morgan se halla corregida en Marx.

³³ En el original de Marx este párrafo se halla escrito en paralelo (doble columna) con la cita de Esquilo, *Las suplicantes*, versos 5 ss. (Nota del trad.)

³⁴ A partir de aquí lo único que procede de Morgan en este capítulo son las referencias —sin el texto— a César, *De bello Galico*, VI, 22, y la *Germania*, cap. 7, de Tácito (Nota del trad.)

³⁵ Citado de Lipsius, *loc. cit.*

³⁶ En una carta a Engels del 25 de marzo de 1868, Marx escribía: «Arva per annos mutant et superest ager, es decir: cambian (por sorteo, de ahí también <el término> *sortes* en todas las leyes bárbaras posteriores) los campos (arva) y aún queda tierra comunal (ager, como ager publicus, por oposición a arva)» (MEW, XXXII, p. 52).

Según Marx, aunque los germanos se repartieran y se cambiaran los campos, no conocían el intercambio. Por eso poseían sucesivamente los mismos campos (Marx lee *per vices*, otras ediciones traen *in vices* con el mismo significado. Cf. Lewis y Short, *op. cit.*) Marx concibe este proceso como una sucesión de diversos niveles; todos los labradores toman parte en el reparto anual de los campos; la redistribución se efectúa de acuerdo con el cargo o posición social (*secundum dignationem*). César no vio diferencias de rango social entre los germanos; sus observaciones se remontan a siglo y medio antes de Tácito y tal vez se referían a otros pueblos germánicos. Tácito llama *arva* a los campos una vez repartidos y en posesión de los cultivadores que los han labrado; en cambio *ager*, *agri* son los campos antes de su reparto. En 1868 Marx había interpretado esta distinción en el sentido de que *ager* significaba *tierra comunal*.

NOTAS A LA PARTE II

¹ 1 yarda cuadrada = 0,836 m² (Nota del trad.).

² 1 pie = 30,5 cm (Nota del trad.).

³ 1 acre = 4 047 m² (Nota del trad.).

⁴ El texto entre paréntesis está tomado del glosario al final del libro de Phear (Nota del trad.).

⁵ La ortografía de las palabras indias no es siempre constante en Marx (tampoco en Phear). El editor L. Krader ha estandarizado 28 de ellas; otras, como *chula* o *chulha*, han sido dejadas en su indeterminación ortográfica. Para la edición castellana ha sido homogeneizada la palabra «zamindar», conforme al uso constante de Phear (Nota del trad.).

⁶ Párrafo construido por Marx a base de referencias del glosario al final del libro de Phear (Nota del trad.).

⁷ Tomado del Apéndice del libro de Phear, nota B (p. 285). Una *biga* no llega a 1,5 m²; 1 *cotta* = 0,05 bigas. Una rupia = 16 annas; 1 anna = 12 pies (Nota del trad.).

⁸ Miembros de la casta ínfima (Nota del trad.).

⁹ Marx escribe: «Administration and landlord.» Phear había escrito: «Administration and land law» (Nota del trad.).

¹⁰ Paréntesis tomado del comienzo del libro de Phear, primer capítulo, nota 1 (Nota del trad.).

¹¹ Toda esta enumeración final de objetos está tomada del glosario del libro de Phear (Nota del trad.).

² Cf. *supra*, Introducción, nota 51.

¹³ Aquí se encontraba en el manuscrito el subtítulo reproducido tres párrafos antes —«3. Ceilán y Bengala»— junto con una indicación de las páginas que le corresponden en el texto de Phear. Este subtítulo y el siguiente los trae el manuscrito de Marx en punto y seguido con sus respectivos textos. He normalizado su puntuación a este respecto conforme a la presentación gráfica que hace Marx mismo en el manuscrito de los otros subtítulos (Nota del trad.).

NOTAS A LA PARTE III

¹ Investigaciones posteriores han adelantado esta fecha al siglo VIII. Cf. *supra*, Introducción, nota 59.

² *De bello Galico*. El cap. 13 describe la división de la sociedad entre los celtas continentales en común y clases privilegiadas (Maine, *Las instituciones primitivas*, pp. 31 ss.) Los caps. 13 y 14 tratan de la intervención de los druidas en los asuntos religiosos y jurídicos (<*op. cit.*, pp. 33 ss.>). En apoyo de su reconstrucción del Derecho antiguo de los celtas en las Islas Británicas, especialmente entre los irlandeses, pero también entre los escoceses y galeses, Maine (*op. cit.*, <pp. 10 ss.: edición inglesa> p. 5) seleccionó correspondencias con las instituciones de los celtas galos: «Parte porque la sociedad francesa no había sido estudiada durante siglos más que por legistas (romanistas y feudalistas), y parte también porque la legislación romana había apisonado las instituciones de los celtas de la Galia, parecía haber desaparecido completamente de Francia la antigua organización de los celtas de la Galia, descrita por César con tanta precisión y claridad».

Estas consideraciones requieren el complemento de una teoría o definición de la historia para los datos geográficos, biológicos, económicos, etc.; los juristas hicieron desaparecer las instituciones celtas, legislaron su apastamiento, al nivel de una definición legal o jurídica de la historia.

³ Cf. Extractos de Maine, p. 191. Según Marx la soberanía no reside en el jefe, pues éste no es un fenómeno personal sino una institución social; aquí lo considera un fenómeno de la colectividad. La soberanía no es en ningún caso un atributo personal del jefe. Aquí se halla implícita una crítica a Morgan, quien sostenía que la forma de gobierno en las sociedades anteriores a la civilización era personal, fundada en relaciones meramente personales. Véase Morgan, *La sociedad primitiva*, comienzo y *passim*. Véase *supra*, Introducción, p. 9.

⁴ *Coynye, coynye*: tributo para el mantenimiento de las tropas de los jefes irlandeses. *Livery*: forraje para las caballerías (Nota del trad.).

⁵ Cf. H. S. Maine, *Dissertations on early law and custom*, 1886, pp. 181 ss., sobre los viajes de los reyes anglosajones; *ibid.*, p. 180, una suave crítica de la opinión de Spenser. *Judge's eyre* = viajar. Sobre Anderson, véase *infra*, Extractos de Maine, p. 174. James Anderson, *Royal genealogies, or the genealogical tables of emperors, kings, and princes, from Adam to these times*, etc., 2 partes, 1732. MacPherson, tal vez: James MacPherson, *An introduction to the history of Great Britain and Ireland*, 1771. Sobre la relación de Marx con Maurer, véase Introducción. Sobre los viajes de los jueces, véase *infra*, nota 15.

⁶ Maine desarrolló la analogía entre la tribu irlandesa y la comunidad campesina del Oriente en el proceso de transición a la sociedad política. Tal analogía no va descaminada del todo, puesto que en ambas instituciones sociales se trata de colectivos vinculados por un Derecho consuetudinario. Sin embargo, esta analogía falla en el sentido de que ya desde tiempo atrás la comunidad campesina de la India se hallaba en relación con un cuerpo político superior, mientras que en Irlanda, en el periodo en cuestión, esta relación se hallaba aún *in statu nascendi*. Maine abandona aquí metodológicamente el campo de la historia para instalarse en la sincronía o, mejor dicho, para efectuar una comparación sin la dimensión tiempo. Ambos casos son «arcaicos» (expresión de Maine); pero se diferencian por el modo en que lo son en relación con el contexto que les precede históricamente y con el contexto temporal dado. El historicismo de Maine se deshace en este punto, al condensar en un momento el desarrollo de la cuestión del suelo en Irlanda, que había perseguido desde el tiempo de los tratados jurídicos hasta el siglo XIX. (Cf. el comentario de Marx, Extractos de Maine, p. 172). No son los límites de toda analogía los que hacen rechazable la analogía de Maine, sino el que abandone en este punto su método histórico, poniéndose en contradicción con el sentido general de su escuela de la ciencia histórica del Derecho y en especial con el de su propio libro. Lo fundamental es la destrucción de la comunidad tribal irlandesa por el desarrollo del sistema de arrendamiento, por nuevas reglas que se impuso a los «desarraigados» y por asignación de tierras comunales y baldías a los jefes tribales. Con ello riqueza y poder de la tribu se concentraron en pocas manos y los intereses de los muchos y los de los pocos entraron en conflicto; la sociedad política se constituyó por un proceso interno. Maine vinculó

una institución de la sociedad anterior al establecimiento de la sociedad política con una institución que existe bajo el dominio del Estado.

Como Maine, también Engels enlazó la gens —una institución social anterior al establecimiento de la sociedad política y el Estado y disuelta al constituirse la sociedad política— con una institución colectiva de la sociedad política. Cf. Engels, *El origen de la familia*, cap. IX, nota: «El primer historiador que se formó una idea, por lo menos, aproximada, de la gens, fue Niebuhr. La debe (así como también los errores aceptados al mismo tiempo por él) al conocimiento que tenía de las gentes dithmarsicas.» El error de Engels se parece al de Maine. Identificar la gens germánica prehistórica o protohistórica con la marca o una institución colectiva de la sociedad, política significa unir lo que históricamente está separado. Pero sería absurdo introducir la familia en la misma sucesión de ideas dentro del sistema de Morgan, Marx y Engels. Este error se repite varias veces en la traducción inglesa, a la que corresponde como nota el texto citado. Además la traducción inglesa ha convertido la nota de Engels en un ataque específico contra Niebuhr, en el sentido de que éste, «precipitadamente», habría transferido a la gens características de estas familias. Engels sólo hizo una observación general —«errores aceptados al mismo tiempo»—, y no indicó cuáles fueron los errores de Niebuhr.

Los editores de *El origen de la familia* en la edición MEW <Karl Marx, Friedrich Engels. Werke, edición del Institut für Marxismus-Leninismus, 39 + 4 tomos, Berlín (capital): Dietz, 1956, 1.ª ed. en adelante> indican que la constitución comunal de que habla el texto perduró hasta la segunda mitad del siglo XIX. Esta es una corrección razonable de la nota de Engels, ya que en este caso no se puede hablar de linajes (líneas de descendencia, gentes, clanes, etc.) y aún menos de familias. (Cf. MEW 21, p. 56.)

⁷ Distrito irlandés colonizado a viva fuerza por los ingleses (Nota del trad.).

⁸ No es probable el origen común de ambas palabras. Cf. Ernout-Meillet, *Dict. étym. langue lat.*; Walde-Hofmann, *Lat. etym. W.-Buch*; por parte griega, H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Véase Walde-Hofmann, *op. cit.*, t. I, p. 649, y J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, t. I, p. 447.

⁹ Cf. C. T. Lewis & C. Short, *A Latin dictionary* (1879), 1958: *actio*, *lex*.

¹⁰ Juramento de que se va a ganar el proceso, bien mediante juramentos de otros que lo confirman o bien mediante combate (Nota del trad.).

¹¹ Cf. C. T. Lewis y C. Short, *op. cit.*, a. v., «Condictio» 1, 3; también *op. cit.*, a. v. «Sponsio», a. v. «Res-tipulatio».

¹² Orden judicial dando autorización a apoderarse de otros bienes en sustitución de bienes injustamente tomados o recuperados (Nota del trad.).

¹³ Cf. sobre Bentham, Karl Marx, *El capital*, t. I, cap. 22, sección 5.

¹⁴ En el manuscrito: 1888. Cf. *supra*, Apéndice a la Introducción.

¹⁵ La paginación 155-159 se refiere al cuaderno de apuntes B 146, exactamente entre los extractos de Phear y los de Maine. La obra citada es: «Dr. Rudolph Sohm (Prof. in Straßburg), *Fränkisches Recht un Römishes Recht. Prolegomena zur Deutschen Rechtsgeschichte*. Weimar 1880.»

En la p. 156 del cuaderno de apuntes B 146 dice:

«Con los normandos entró en Inglaterra también el Derecho normando, es decir el Derecho del norte de Francia. [Véase Brunner, *Entstehung der Schwurgerichte*. 1872] Los edictos legislativos de los reyes normandos se atuvieron al comienzo por completo al Derecho anglosajón; pero éste no <fue> aniquilado por la «legislación» sino por la «jurisprudencia» del tribunal real de los normandos; en él predominaban las tradiciones normandas y de él salían los jueces ambulantes, enviados del rey, que con su jurisprudencia extendieron las mismas tradiciones por todo el país» [68].

Cf. *supra*, nota 5 (de este extracto).

NOTAS A LA PARTE IV

¹ La traducción castellana, por José de Caso, está hecha sobre la cuarta edición inglesa. La paginación que cita el extracto de Marx, corresponde a la primera edición. La traducción de Caso es buena, si se prescinde de algunas omisiones (Nota del trad.).

² Palabra de lectura dudosa.

³ Marx parece referirse especialmente a la siguiente anécdota, contada por Lubbock en la p. 129 (191 ss. de la edición castellana):

• Los negros de la costa occidental, según Artus (Astley, *Collection of voyages*, t. II, p. 664), se repre-

sentan a sus divinidades "negras, malévolas y gozándose en atormentarlos de varios modos". Decían que el Dios de los europeos "era muy bueno, que les hacía mucho bien y les trataba como hijos suyos". Otros preguntaban, en son de queja, por qué Dios no eran tan bueno para ellos, por qué no les daba ropa de lana y de lienzo, hierro, bronce y otras cosas parecidas, como a los holandeses. Los holandeses les respondían que Dios no les había abandonado, puesto que les daba, como pruebas de su bondad, oro, vino de palmera, frutas, granos, bueyes, cabras, gallinas y otras muchas cosas necesarias para la vida. Pero no había medio de convencerles de que esas cosas provenían de Dios. Decían que el oro no se lo daba Dios, sino la tierra, de cuyas entrañas se sacaba; que la tierra misma producía el maíz y el arroz, y no sin el auxilio de su trabajo; que las frutas se las debían a los portugueses, que habían plantado los árboles; que sus ganados les traían crías y el mar les proporcionaba pescado; que, además, para todo esto hacía falta su trabajo y su industria, sin lo cual se morirían de hambre; por manera que no veían que tuviesen nada que agradecer a Dios en esos beneficios» (Nota del trad.)

⁴ Lubbock, *op. cit.*, p. 160 (texto omitido en la traducción castellana), dice: «En una palabra, los californianos vivían, *salva venia*, cual si fueran librepensadores y materialistas».

⁵ En castellano en el manuscrito. He reproducido el pasaje del *Quijote* como se halla en la edición Krader de los apuntes de Marx, para facilitar al cervantista una posible identificación de la edición del *Quijote* manejada por Marx. Sólo he corregido los siguientes pasajes:

Como dice en mi versión

«voz»
«estiede»
«y aun»
«no hay»
«la tomaré yo»
«le dixé»
«quisiera»

Como decía en Krader

«vos»
«entiende»
«yaun»
«nota y»
«lo tomaréyo»
«la dixé»
«qui siera»

(Nota del trad.)

⁶ La traducción castellana no recoge este pasaje, que se halla directamente citado en alemán, en la p. 239 y siguiente, nota 7, de la 1.ª edición (Nota del trad.)

⁷ Lubbock no cita el capítulo 7 sino el 27, verss. 28 y 29. Sin embargo es el cap. 7 del *Levitico* el que se ocupa sistemáticamente del sacrificio y pudiera ser más interesante para el tema que los dos versículos citados por Lubbock. Por eso, más que un lapsus de Marx, supongo un cambio intencionado de cita, aunque he dejado en el texto entre corchetes angulares la referencia de Lubbock. A continuación, en el paréntesis, donde dice «242-243», he corregido de «241-243» (Nota del trad.)

⁸ Aquí una llamada, consistente en tres equis (xxx), trae el pasaje que le sigue inmediatamente en Lubbock, y que se encuentra en el manuscrito de Marx —precedido de la misma señal (xxx)—, dos párrafos más abajo, al comienzo de la p. 8; ahí también se encuentra la referencia a la paginación en Lubbock de todo lo que precede a la primera llamada en el párrafo. Ha sido respetado, a pesar de esto, el orden del manuscrito, para no complicar la correspondencia de nuestra edición con la paginación originaria del manuscrito. El pasaje que separa los dos signos xxx corresponde a una parte anterior de Lubbock (309, 310 <: 393-395>), interpolado por Marx en el decurso normal del extracto (Nota del trad.)

⁹ Aquí se encuentra la segunda llamada (xxx); cf. *supra*, nota 8 (Nota del trad.)

¹⁰ En *El mercader de Venecia*, de Shakespeare, Shylock es un usurero que pretende cortar —conforme a acuerdo previo— una libra de carne a un fiador, a quien odia, por impago; pero al final es él mismo el castigado por esa pretensión. Marx cita repetidas veces este personaje, que representa la pretensión sangrienta de disponer de los individuos como mercancía. Véase por ejemplo *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* (OME, t. 5, p. 212), el comentario de 1844 sobre Mill (OME, t. 5, p. 280), *El capital* (OME, t. 40, p. 310; t. 41, p. 330) (Nota del trad.)

NOTAS BIBLIOGRAFICAS DE MARX EN EL CUADERNO DE EXTRACTOS B 146

Observaciones:

1. En la columna de la izquierda se hallan los datos bibliográficos de Marx. En la columna de la derecha el editor (L. Krader) ha completado las indicaciones bibliográficas.
2. En esta edición, como en el original, los datos bibliográficos están divididos en 3 partes, separadas por líneas horizontales. (El editor ha incluido en esta división también los títulos que figuraban sueltos.) La primera parte se refiere a Morgan, *Ancient society*; la segunda a Phear, *The Aryan village*; la tercera a Maine, *Early history of institutions*. Las referencias de cada grupo proceden en su mayor parte de cada una de las obras citadas.
3. Los datos bibliográficos fueron tomados por Marx evidentemente con la intención de aprovecharlos para ulteriores investigaciones, con independencia de las obras en cuyo contexto habían surgido o de las que habían sido tomados.

En la cubierta del cuaderno, por la parte interior, se hallan los siguientes datos bibliográficos:

Citado por Morgan. L. H. Morgan, <i>American Review</i> , 1847: «Letters on the Iroquois by Skenandoah».	«Letters on the Iroquois by Skenandoah», en <i>American Review</i> , 1847. Febrero, Cartas 1-3, pp. 177-190; marzo, cartas 4-8, pp. 242-257; mayo, cartas 9-11, pp. 447-461; noviembre, cartas 12-13, pp. 477-490; diciembre, carta 14, pp. 626-633.
Lubbock, «Prehistoric times».	Lubbock, John, <i>Pre-historic times, as illustrated by ancient remains, and the manners and customs of modern savages</i> , 1865.
Edwin B. Tylor, «Early History of Mankind».	Tylor, Sir Edward Burnett, <i>Researches into the early history of mankind and the development of civilization</i> , 1865.
Peschel, «Races of Man».	Peschel, Oscar Ferdinand, <i>The races of man...</i> , 1876.
Bachofen, <i>Das Mutterrecht</i> , Stuttgart, 1861.	Bachofen, Johann Jakob, <i>Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynäiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur</i> , 1861.
Foster, «Pre-historic races of the U. St.».	Foster, John Wells, <i>Pre-historic races of the United States of America...</i> , 1873.
Jones, «Antiquities of the Southern Indians».	Jones, Charles Colcock, <i>Antiquities of the Southern Indians particularly of the Georgia tribes</i> , 1873.
Adair, «History of the American Indians», 1775.	Adair, James, <i>The history of the American Indians...</i> , 1775.
L. H. Morgan, «Systems of Consanguinity and Affinity of the human family <>» (1871).	Morgan, L. H., «Systems of consanguinity and affinity of the human family», 1871, <i>Smithsonian Institution. Smithsonian Contributions to Knowledge</i> , t. 17.
id. «The League of the Iroquois».	Morgan, L. H., <i>League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois</i> , 1851.
ditto, «The American Beaver and his Works».	Morgan, L. H., <i>The American beaver and his works</i> , 1868.
Rev. Hiram Bingham: «Sandwich Islands». Hartford, 1847.	Bingham, Hiram, <i>A residence a twenty one years in the Sandwich Islands...</i> , 1847.

- Dr. Bartlett: <«> Historical Sketch of the Missions etc. in the Sandwich Islands».
- Acerca de las clases australianas, organizadas sobre la base del sexo, véase Rev. Lorimer Fison (misionero inglés en Australia): «Proceedings of the Amer. Ac. of Arts and Sciences», for 1872, vol. VIII, p. 412.
- ditto McLennan: Prehistoric Marriage (p. 118 y Tylor: Early Hist. of Mankind.
- Francis Parkman <:» diversas obras sobre la colonización de <Norte> América¹.
- Carver, «Travels in North America». Ed. de Fil<adelphia> 1796, p. 169 (sobre los «dacotas»).
- Schoolcraft: History of Indian Tribes.
- Dall, «Alaska and its resources».
- Brett, «Indian Tribes of Guiana».
- Tylor, «Mexico». (Sobre su sistema de riego, pp. 157-161.)
- Acosta (estuvo en México en 1585, su obra publ. en Sevilla, 1589): «The natural and moral history of the East and West Indies» Lond. 1604.
- Herrera: «General History of America» <.:> Edic. Lond. 1725.
- Clavigero: «History of Mexico <»». Ed. Phil<adelphia>, 1817.
- Freeman, «Comparative Politics».
- Latham: «Descriptive ethnology».
- Bartlett, Rev. Samuel Colcord, *Historical sketch of the missions of the American Board in the Sandwich Islands, Micronesia, and Marquesas*, 1876.
- Morgan, L. H., «Australian kinship; with appendices, by Rev. Lorimer Fison», en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, t. 8, pp. 412-428; Apéndices: «Australian aborigenes», en *op. cit.*, pp. 429-438.
- McLennan, John Ferguson, *Primitive marriage*, 1865. Tylor (véase *supra*).
- Parkman, Francis, *History of the conspiracy of Pontiac, and the war of the North American tribes against the English colonies*, 1851.
- , *The discovery of the Great West*, 5.^a ed., 1869.
- , *The California and Oregon trail*, 1849.
- , *Pioneers of France in the New World*, 1865².
- Carver, Jonathan, *Three years travels through the interior parts of North America...*, 1796.
- Schoolcraft, Henry Rowe, *History of the Indian tribes of the United States...*, 1857.
- Dall, William Healey, *Alaska and its resources*, 1870.
- Brett, Rev. William Henry, *The Indian tribes of Guiana*, 1852.
- Tylor, Edward Burnett, *Anahuac: or Mexico and the Mexicans, ancient and modern*, 1861.
- Acosta, Joseph de, *The naturall and morall historie of the East and West Indies...*, 1604.
- Herrera y Tordesillas, Antonio de, *The general history of the vast continent and islands of America...*, 6 ts., 1725-1726.
- Clavigero, Francisco Javier, *The history of Mexico...*, 2 ts., Londres, 1787. Hay ediciones posteriores.
- Freeman, Edward Augustus, *Comparative politics*, 1874.
- Latham, Robert Gordon, *Descriptive ethnology*, 2 ts., 1859.
-
- General Sleeman, «Tour through Oude».
- Harrington, «Analysis of the Regulations, Calcuta. 1817».
- Sleeman, Sir William Henry, *A journey through the kingdom of Oude, in 1849-1850...*, 2 ts., 1858.
- Harrington, John Herbert, *An elementary analysis of the laws and regulations enacted by the Governor General in Council, at Fort William in Bengal...*, 3 ts., 1805-1817.

Grenier, «Reports» (Ceilán) de 1874 <in> c<a>p<ite>. Nota de Mr. Nell, Apéndice a la Parte I.

Ribeiro, Knox, Valentyn (sobre Ceilán).

Growse, «Mathura» (sobre la inexistencia de la casta ksatria).

* «Mr. La Touche» recientemente: «Settlement Report of Ajmere and Mhairwarra».

* Mr. Muir (luego Sir William Muir, entonces secretario del g<o>b<ierno> de la India: «Memorandum on the Investigation into tenant rights of Oudh» (20 de octubre de 1865).

Gubbins, «Account of the Mutinies in Oudh».

Forbes, «Oriental Memoris». (En II.25 «Lord Teignmouth's description of "sitting dharna <">».)

Véase Post para el Derecho hindú.

Véase Hugo, Naturrecht o título parecido (lo he olvidado) ³.

Sybel: D<eu>tsches Königthum.

Sohm: «Fränkische Reichs u<nd> Gerichtsverfassung».

W. F. Skene: «The Highlanders of Scotland», 1837.

Idem: véase su edic. de la Crónica escocesa de Fordun (1872). Aquí, en el tomo segundo, nota sobre «Tribe communities in Scotland <">», en concreto su apéndice sobre el tema.

La cosa de Le Play.

Ancient Law of Ireland Brehon laws. (Traducción publicada a cargo del g<o>b<ierno>, primer t<omo> pub<licado> en 1865<;> 2.º t. 1869<;> 3.º 1875).

Post, «Anfänge des Staats u<nd> Rechtslebens». Oldenburg, 1878.

Grenier, Sir Samuel, comp., *The appeal reports for 1872 [-1874] being reports of cases argued and determined in the Supreme Court of Ceylon*, 3 ts.

Ribeiro, João, *History of Ceylon...*, 1847.

Knox, Robert, *An historical relation of the island Ceylon in the East-Indies...*, 1681.

Valentijn, François, *Oud en nieuw Oost-Indien...*, 5 ts., 1724-1726.

Growse, Frederic Salmon, *Mathura: a district memoir*, 1874.

La Touche, Sir James John Digges, *Report on the Settlement of the Ajmere & Mhairwarra Districts*, 1875.

Gubbins, Martin Richard, *An account of the mutinies in Oudh...*, 1858.

Forbes, James, *Oriental memoirs*, 4 ts., 1813, 2.ª ed., 2 ts., 1834.

Post, Albert Hermann, *Die Anfänge des Staats und Rechtslebens*, 1878. (Véase *infra*.)

Hugo, Gustav, *Naturrecht als Philosophie des positiven Rechts*, 1798, 4.ª ed., 1819. (También) *Lehrbuch des Naturrechts*, 3. Versuch, 1809. = t. 2 del *Lehrbuch eines civilistischen cursus*, 7 ts., 1807-1830.

Sybel, Heinrich Carl Ludolf von, *Entstehung des deutschen Königthums*, 1844.

Sohm, Rudolph, *Die fränkische Reichs und Gerichtsverfassung*, t. 1, 1871.

Skene, William Forbes, *The Highlanders of Scotland, their origin, history and antiquities*, 2 ts., 1837.

John of Fordun, *Chronicle of the Scottish nation*. F. J. H. Skene, trad. William F. Skene, edic. 1872.

Le Play, Frederic, *Les ouvriers européens*, 2.ª ed., 6 ts., 1877-1879.

Ancient laws of Ireland... printed for H. M. Stationery office, 1865-1901; t. 1, 1865; t. 2, 1869; t. 3, 1873; t. 4 (tratados varios de Derecho brehón), 1879.

Véase *supra*.

Goguet, «De l'origine des loix».

Spencer, Sir John Davis, «Prendergast».

Publicado por el gobierno de Madrás: «Papers on Mirasi Right» (Madrás, 1862).

Renan (Tribus semíticas en Africa del Norte).

Patterson (Fortnightly Review, t. XCIV) (la comunidad doméstica en Croacia, Dalmacia, Iliria).

Dupin (s.l. 1840 <.>). Sobre comunidades domésticas en el departamento de Nièvre).

Freeman: «Comparative Politics».

Tocqueville, «Ancien régime» (véase i. 18).

Coote, «Neglected Fact in English History».

Rev. H. Dugmore, «Compendium of Kafir Laws and Customs».

Thorpe: «Ancient Laws».

Hunter, «Orissa».

Sullivan, edición del curso de O'Curry, a cuyo final <se encuentra> traducido el Crith Gablach, un tratado brehón.

Dasent, «Story of Burnt Njal».

Coote, «Neglected Fact in English History».

Spenser, «View of the State of Ireland».

Sir John Davis, «Historical Relations», ed. anterior al año 1830.

Véase Rickards sobre el tema de las «castas»; asimismo el obispo Heber, «Narrative», t. II, p. 327, 8.ª ed.

Goguet, Antoine Yves, *De l'origine des loix, des arts, et des sciences...*, 6 ts., 1759.

Spenser, Edmund, *A view of the state of Ireland*, 1596.

Davies, Sir John, *A discoverie of the true causes why Ireland was neuer entirely subdued, nor brought under the obedience of the Crowne of England, untill the beginning of His Maiesties happie raigne*, 1612.

Prendergast, John Patrick, *The history of the Cromwellian Settlement of Ireland*, 1865.

Renan, Ernest, *Mélanges d'histoire et de voyages*, 1878.

—, *Le désert et le Soudan*, 1854.

—, *La société berbère*, 1873².

Patterson, Arthur J., «From Agram to Zara», en *Fortnightly Review*, t. XI, n.º LXIV, 1 de abril de 1872, pp. 359-386.

Dupin, André Marie Jean Jacques, diputado de la Nièvre, 1783-1865.

Freeman, Edward Augustus, *Comparative politics*, 1873.

Tocqueville, Alexis Charles Henri Maurice Clérel de, *L'ancien régime et la révolution*, 1856.

Coote, Henry Charles, *A neglected fact in English history*, 1864. (Argumenta que los derechos y costumbres de la Inglaterra anglosajona eran en gran parte de origen romano.)

Dugmore, H. H., *A compendium of Kafir laws and customs*, 1858.

Ancient laws and institutes of England, ed. Benjamin Thorpe, 1840.

Hunter, William Wilson, *Orissa*, 2 ts., 1872.

O'Curry, Eugene, *On the manners and customs of the ancient Irish*, ed. W. K. Sullivan, 3 ts., 1873.

Dasent, George Webbe, *The story of Burnt Njal*, 1861.

Véase *supra*.

Véase *supra*.

Davies, Sir John, *Historical relations: or, a discovery of the true causes why Ireland was never entirely subdued nor brought under the obedience of the Crown of England, until the beginning of the reign of King James of happy memory*, 1664.

Rickards, Robert, *India; or facts submitted to illustrate the character and condition of the native inhabitants...*, 2 ts., 1829-1832.

Cor<onel> Sleeman (Viaje por el Oude) (muy importante).

Shore, «Notes on Indian Affairs».

e id «Present State and Prospects of Oude (escrito en 1835).

Dr. Butler: «Outlines of the Topography and Statistics of the Southern Districts of Oudh (1837).

Sleeman, «Tour in Oude» (3 meses de recorrido a través del Oude —del 1 de diciembre de 1849 hasta el 28 de febrero de 1850—; es análogo a los «Travels in France» de Arthur Young antes de la revolución francesa).

Mayor Evans Bell: «Retrospects and Prospects of Indian Policy».

Pynnar, «Survey of Ulster» y otros documentos originales en Harris «Hibernica» ...

Duffy, «Library of Ireland»: «The Confiscation of Ulster» por Thomas Mac Nevin. Leland (Refiriéndose a Irlanda y a Jacobo II), «History of Ireland» (l. IV, c. 8).

Taylor: «History of the Civil Wars in Ireland <*> t. 1, pp. 243, 246. (O'Connell, «Memoir of Ireland <*>») Plowden, «History of Ireland».

Heber, Reginald, *Narrative of a journey through the Upper Provinces of India...*, 2 ts., 1828.

Véase *supra*.

Bell, Thomas Evans, *Retrospects and prospects of Indian policy*, 1868.

Pynnar, Nicholas, *A survey of the ... sin escheated Counties (of Ulster)*, 1757.

Harris, Walter, *Hibernica: or some antient pieces relating to Ireland*, 1770.

MacNevin, Thomas, *The confiscation of Ulster, in the reign of James the First...*, 1846.

Leland, Thomas, *The history of Ireland*, 3 ts., 1773.

Taylor, William Cooke, *History of the civil wars of Ireland...*, 2 ts., 1831.

O'Connell, Daniel, *A memoir on Ireland...*, 1843.

Plowden, Francis, *The history of Ireland...*, 2 ts., 1809. (Desde su invasión hasta 1801.) 3 ts. 1811 (Incluido desde 1801 hasta 1810).

¹ Cf. Morgan, *Ancient society*, 1907, p. 157, nota, donde se halla citado el nombre de Parkman.

² Los títulos están aducidos conjeturalmente.

³ Marx se había referido a Gustav Hugo en «Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule», *Rheinische Zeitung*, n.º 221, 9 de agosto de 1842. <El manifiesto filosófico de la escuela histórica del Derecho (Gaceta Renana)>: MEW, I, pp. 78-85.

INDICE DE NOMBRES

- Acosta, J. de, 158, 162, 164, 320
 Adair, J., 123, 319
 Adam, A., 188
 Adoratski, V. V., 50, 53
 Agassiz, L., 8
 Alejandro, 16, 304
 Althusser, L., 55
 Anco Marcio, 193, 196, 198
 Anderson, J., 262, 267, 315
 Andrews, L., 84
 Annenkov, P. V., 24, 312
 Anučin, D. N., 58
 Apio Claudio, 189, 191, 200
 Arístides, 186
 Aristóteles, 27, 29, 61, 167, 173-174, 177-181, 185, 193, 205
 Ascelin, F. N., 305
 Astley, Th., 300, 305, 316
 Austin, J., 19, 33, 36, 38-39, 287-293
 Avebury, lord, véase Lubbock, J.
 Axayacatl, 162
- Baboo Ram Sundar Basack, 233
 Bachofen, J. J., 1, 14, 20-21, 32, 40-43, 55, 60, 68, 91, 204, 206, 299-300, 319
 — *Das Mutterrecht*, 55, 91, 204, 300, 319
 — *Gesammelte Werke*, 60
 — *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, 55
 Bailey, B. A., 63
 Baillie, J. B., 69
 Baliol, J. de, 273
 Bancroft, H. H., 1, 41, 55, 155
 Bandelier, A. F., 162
 Bartlett, S. C., 320
 Bastian, A., 8
 Battel, A., 300
 Bebel, A., 67
 Becker, W. A., 95-96, 169
 Bell, Th. E., 322
 Benthham, J., 8, 33, 36, 38, 42, 286-289, 295, 316
 Bergier, N. S., 58
 Bernstein, E., 42, 44, 65-68
- «Bemerkungen über Engels'Ursprung der Familie», 68
 Bingham, H., 83, 319
 Bishop, A., 84
 Bismarck, O. von, 66
 Black, 190
 Blackstock, P. W., 69
 Blackstone, W., 274, 280, 283
 Boeckh, A., 21, 179, 181
 Bosman, W., 306-307
 Bracton, H. de, 257
 Brasseur de Bourbourg, Ch. E., 164
 Brett, W. H., 157, 320
 Broeck, T., 156
 Bruce, R. de, 273
 Brunner, H., 316
 Bull, J., 284
 Burton, R. F., 301
 Bury, J., 10, 57
 Byington, C., 123
- Caillié, R., 300
 Callaway, B. H., 302
 Cameron, J., 63, 245
 Campbell, 301
 Canuleyo, 188
 Carver, J., 146, 148, 301, 312, 320
 Casalis, E. A., 305, 308
 Caso, J. de, 316
 Cervantes, M. de, 40, 64, 304
 César, C. J., 22, 41, 60, 73, 85, 188-189, 209-210, 251, 263, 308, 314-315
 Chesneaux, J., 63
 Chichester, A., 267-268
 Childe, V. G., 24, 61, 67
 Cicerón, 187-189, 192, 196-197, 199, 201, 275, 277-278, 285
 — *De Natura Deorum*, 275
 — *De legibus*, 189
 — *De Officiis*, 276
 — *De oratore*, 276
 — *De Republica*, 196-197, 199, 201
 — *Pro Domo*, 192
 — *Topica*, 187

- Claudio, 192
 Clavijero, F. X., 91, 159, 161-166, 320
 Clístenes de Argos, 192
 Clístenes de Atenas, 27, 167, 170-171, 177-178, 180, 182-185, 200, 313
 Comte, A., 8-9
 Condillac, E. B., 58
 Conner, 301
 Cook, J., 305
 Coote, H. R., 322
 Cornu, A., 10, 55
 Coronado, F. V. de, 134
 Cortés, H., 161, 166
 Cox, E. T., 74
 Cox, G. W., 306
 Cramer, J. A., 203
 Curry, E., 265-266, 268
 Curtius, E., 21, 204
 Cusick, D., 137
 Cuvier, G., 8, 47-48, 59, 69
- Dall, W. H., 154, 320
 Darwin, Ch., IX, 7-9, 20, 40, 47, 56-59, 64, 66-69, 84
 Darwin, F., 57
 Dasent, G. W., 282, 322
 Davies, J., 63, 251, 254, 262, 265-267, 269, 273, 321-322
 Dawkins, W. B., 30, 40, 50, 69-70
 Demóstenes, 111, 169, 205
 Dewey, J., 57
 Dicearco, 173
 Dionisio de Halicarnaso, 60, 175, 191, 194-202, 314
 Dracón, 167, 180
 Dubois, J. A., 304, 306
 Duff, B., 269
 Dugmore, H. H., 259, 322
 Duhalde, J. B., 274
 Dupin, A., M., 322
 Durán, D., 164-165
 Durkheim, E., 59
 Du Tertre, 309
- Eduardo I, 273
 Eduardo III, 267
 Efiálfes, 186
 Einhard (Eginardo), 60, 208
 Elliot, W., 301
 Ellis, W., 308
 Engels, F., IX-X, 1-2, 11-13, 16, 18, 20, 22, 25-26, 34, 37-38, 41-47, 51, 53, 55-56, 58-61, 63-70, 312, 314, 316
- *Anti-Dühring*, 41
 — *Der Ursprung der Familie [El origen de la familia]*, IX, 1, 13, 20-22, 26, 42-45, 49, 55, 58-60, 65-68, 313, 316
 — *Die Entwicklung des Sozialismus [Del socialismo utópico al socialismo científico]*, 45
- Enrique II, 257, 272
 Enrique III, 257, 278
 Enrique VIII, 266
 Erman, G. A., 303
 Ernout, A., 66, 314, 316
 Erskine, J. E., 305
 Esquilo, 125, 144, 175, 206, 314
 Eurípides, 78, 206
 Eustatio, 43, 176
 Eyre, E. J., 301, 308
- Fenton, W. N., 58, 311
 Ferguson, A., 67-68
 Fergusson, J., 307
 Festo, S. P., 187, 190
 Feuerbach, L., 65
 Fick, A., 186
 Fison, L., 115
 Fogarasi, B., 12
 Forbes, J., 283, 321
 Foster, J. W., 319
 Fourier, Ch., 22, 25-26, 37, 42, 66-68, 94
 Franklin, B., 27
 Frazer, J. G., 9
 Freeman, E. A., 258, 320
 Frisk, H., 313, 316
 Fustel de Coulanges, N. D., 55, 172, 174
- Garcilaso de la Vega, 120, 157
 Gayo, 25, 94, 112, 187-188, 275, 277-278, 280, 283
 Gellius, A., 190
 Ghiselin, M. T., 57
 Gibbs, G., 23
 Ginsberg, M., 57
 Giraud-Teulon, A., 58, 65
 Gladstone, W. E., 21, 42-43, 176, 305, 312
 Glanville, R. de, 257, 272
 Godelier, M., 63
 Goguet, A.-Y., 74, 311, 321
 Gómara, F. L. de, 161
 Gonneville, B. P., 74
 Gorman, S., 156
 Gray, A., 57
 Grenier, S., 320
 Grey, G., 306, 308-309

- Grote, G., 1, 20-22, 29, 42-43, 168, 170-173, 176, 182, 192, 312-313
 Growse, F. S., 246, 320
 Gubbins, M. R., 321
- Haeckel, E., 40
 Haering, T. L., 68
 Halévy, E., 21, 42
 Harrington, J. H., 320
 Harris, W., 267, 322
 Harstick, H. P., 53
 Haverty, M., 265-268, 270-272
 Haxthausen, A. von, 14, 45
 Heber, R., 322
 Hecateo, 173
 Hegel, G. W. F., 8, 10, 29, 38, 44, 46-47, 54-57, 68-69
 — *Enzyklopädie [Enciclopedia]*, 29
 — *Phänomenologie des Geistes [Fenomenologija]*, 29, 46, 68
 — *Philosophie des Rechts [Filosofia del Derecho]*, 29, 63, 68
 — *System der Sittlichkeit*, 29
 Hermann, C. F., 168-169, 187, 321
 Herodoto, 85-86, 185, 203-204, 313
 Herrera, A. de, 82, 86, 120, 157, 159, 161-164, 166-167, 311, 320
 Hobbes, Th., 36, 39, 69, 287-288, 290-292, 295
 Hobsbawm, E. J., 63
 Hofmann, J. B., 314, 316
 Holmes, W. H., 58
 Homero, 58, 79, 128, 168, 173-176, 179
 Hoselitz, B. F., 69
 Hospitalier, E., 1-2, 53
 Hugo, G., 321, 323
 Hüllmann, C. D., 259
 Hume, D., 38
 Hunt, 305
 Hunter, W. W., 229, 265, 322
 Hutcheson, F., 58
 Huxley, T. H., 7, 9, 40, 57
 Hyndman, H. M., 49-51, 64, 69-70
 Hyppolite, J., 10, 55
- Isabel I, 266-267, 273
 Iságoras, 185
 Iván IV, 290
 Ixtlilxochitl de Alva, F. de, 164
- Jacobo I, 254, 266-267
 Jacobo II, 267
 Johnson, S., 62, 267, 279
- Jones, Ch. C., 319
 Jordanes (Jornandes), 60, 208
 Juliano, 60, 208
 Julio César, 49
- Kalojev, B. A., 58
 Kames, H. H., 299
 Kautsky, K., 57-59, 64-68, 70
 Kaye, J. W., 299
 Kenney, J. F., 63
 King, J. H., 58
 Knox, R., 245, 320
 Korsch, K., 10, 12, 55-56, 69
 Kosven, M. O., 58
 — «M. M. Kovalevsky kak etnograf-kavkazoved», 58
 Kovalevski, M. M., 1, 9, 14-15, 53-54, 58, 61, 64
 — «Dve Zizny», 58
 — *Obščinnoe zemlevladienie. Pričiny chod i posledstvie ego razloženiya*, 53
 — *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*, 58, 61
 Krader, L., 53, 55, 57, 63, 314, 317, 319
 Kroeber, A. L., 57
- Labat, J. B., 309
 Lafargue, L., 66-67
 Lafargue, P., 67
 Lafitau, J. F., 302
 Lance, T. E., 115
 Landa, D. de, 157
 Lang, G., 308
 Langkau, G., 53
 Lanzi, 204
 Lassalle, F., 56
 Latham, R. G., 301, 320
 La Touche, J. J. D., 248, 321
 Leach, E. R., 63
 Leacock, E. B., 58
 Leland, Th., 323
 Le Play, F., 321
 Leslie, F., 306
 Lévi-Strauss, C., 58
 Lewis, C., 62, 311, 313-314, 316
 Lichtheim, G., 55, 68
 Licurgo, 174, 182
 Lilienfeld, P., 8, 68
 Linguet, S. N. H., 39, 63, 288
 Lipsius, J., 22, 60, 207, 312, 314
 Livio, 21, 191, 193-197, 199, 200-201, 276-277, 314
 Locke, J., 295

- Loria, A., 21, 109
- Lowie, R. H., 58
— *The origin of the State*, 58
- Löwith, K., 57
- Lubbock, J., IX, 1-2, 4-5, 9, 12, 20, 30, 33, 40-41, 46-48, 51, 53, 57-58, 60, 64-65, 69-70, 297, 299-303, 305, 308, 316-317, 319
- Lucas, E., 58, 60-61, 70
- Lucrecio, 75, 77
- Lukács, G., 10, 12, 55
- MacNevin, Th., 323
- MacPherson, J., 262, 315
- Maine, H. S., IX, 1-2, 5-6, 8-9, 12-13, 18-20, 22, 26, 28, 30-41, 43, 45-46, 48-51, 53, 62-64, 66, 68-70, 101, 170, 251-252, 254-255, 257, 259, 262, 265, 267-275, 277-278, 283-293, 295, 299, 314-316, 319
— *Ancient Laws*, 32, 34, 251-252, 255, 299
— *Dissertations on early law and custom*, 63, 315
— *Lectures on the early history of institutions [Las instituciones primitivas]*, IX, 34, 53, 62-63, 69, 314-315, 319
— *Village communities in the East and West*, 62
- Malthus, Th., 17, 68
- Mandeville, B., 58
- Maquiavelo, N., 39, 63, 288
- Mariner, W., 301
- Marsden, W., 301, 309
- Mártir, P. 161
- Marx, K., IX-X, 1-3, 6, 8-70, 311-317, 319, 323
— *Correspondencia*, 24, 28-29, 48-49, 65, 67-68, 312, 314
— *Darwkins «Early man in Britain»*, 69
— *Die Deutsche Ideologie [La ideología alemana]*, 3, 41, 56, 63, 312
— *Extractos sobre «Ancient society» de L. H. Morgan*, 13-30, 71-216
— *Extractos sobre «Java or how to manage a colony» de Money*, 51, 53, 66, 70
— *Extractos sobre «Lectures on the early history of institutions» de Maine*, 249-309, 315
— *Extractos sobre «Les principales applications de l'électricité» de Hospitalier*, 1-2, 53
— *Extractos sobre «Fränkisches Recht» de Sohm*, 1, 50-51, 53, 66, 69-70, 316, 321
— *Extractos sobre «Obshchinnoe zemlevladenie» de Kovalevski*, 1, 53
— *Extractos sobre «The Aryan village» de Phear*, 1, 30-32, 53, 62, 66, 69, 211-248, 303, 319
— *Extractos sobre «The origin of civilisation» de Lubbock*, 1, 40-41, 297-309
— *Grundrisse*, 2-3, 10-11, 27-28, 30, 55, 57, 61-63, 65, 69
— *Die Heilige Familie [La sagrada familia]*, 12, 39, 41, 56, 63, 312
— *Das Kapital [El capital]*, 2-3, 10-12, 14, 24, 27, 30, 38, 41, 54-57, 61-63, 65, 317
— *Kritik des Hegelschen Staatsrechts [Crítica de la filosofía del Estado de Hegel]*, 10, 55, 63
— *Das Manifest der Kommunistischen Partei [El manifiesto comunista]*, 11-12, 14, 28, 30, 34, 41, 45, 55-56, 68-69
— *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte [Manuscritos de París]*, 3, 28, 39, 55-57, 63, 312
— *Theorien über den Mehrwert [Teorías sobre la plusvalía]*, 2
— *Thesen über Feuerbach [Tesis sobre Feuerbach]*, 55, 56
— *Zur kritik der politischen Ökonomie [Crítica de la economía política]*, 10-11
- Maurer, G. L. von, 14, 41, 45, 55, 259, 262, 315
- Mayer, G., 12
- Mazarino, J., 295
- McLennan, J. F., 14, 40-42, 59, 65, 299-300, 320
- Mehring, F., 12
- Meillet, A., 66, 314, 316
- Meitzen, A., 14
- Merolla, G., 305
- Mijailovski, N. K., 69
- Mill, J. S., 8, 21, 42, 317
- Millar, J., 58
- Miller, V., 15, 58
- Mitin, M. B., 58
- Mommsen, Th., 1, 20-21, 94, 170, 186-187, 191, 193, 202, 208, 313-314
- Monboddo, J. B., 58
- Money, J. W., 1-2, 51, 53, 66
- Morf, O., 55
- Morgan, L. H., IX, 1-2, 4-9, 11-26, 28-30, 32-35, 37, 39-51, 53-55, 57-70, 73, 77-78, 84, 91-93, 106, 108-109, 123, 128-129, 147, 162, 166, 176, 180, 184, 199, 204, 252, 255, 284, 311-316, 319-320, 323
— *Ancien society [La sociedad primitiva]*, IX, 15, 17-18, 20-22, 24, 42-43, 49, 53-55,

- 58-60, 66, 69-70, 73, 311, 314-315, 319, 323
 — *League of the Iroquois*, 123, 319
 — *Systems of consanguinity and affinity*, 83, 97, 146
- Morley, J., 69
 Muir, W., 321
 Mulhall, M. G., 53
 Müller, F. G., *véase* Müller, J. G.
 Müller, J. G., 167, 299, 301, 306-307
- Napoleón, 16, 283
 Niebuhr, J., 1, 20-21, 50, 170, 172, 187, 189, 191, 193-194, 196-199, 252, 275, 284, 316
 Novicow, J., 8
 Numa Pompilio, 190, 192, 197, 200
- O'Brien, C. M., 269-270
 O'Brien, D., 269-270
 O'Brien, doctor, 266, 268
 O'Connell, D., 323
 O'Curry, E., 274, 322
 O'Doherty, C., 267-268
 O'Donovan, J., 268
 Ovidio, 193
- Pallas, P. S., 303
 Parker, E. S., 144
 Parkman, F., 320
 Patterson, A. J., 322
 Pausanias, 185
 Pečírka, J., 63
 Pericles, 79, 186
 Perrin, B., 311
 Peschel, O. F., 319
 Petty, W., 295
 Phear, J. B., IX, 1, 5, 9, 12, 20, 28, 30-32, 36, 41, 46, 48-51, 53, 62, 64, 69-70, 212, 223, 228, 233, 237, 242, 245, 248, 303, 314-316
 Píndaro, 173
 Pinkerton, J., 300, 305
 Pizarro, F. de, 166
 Platón, IX, 78, 83-84, 278
 Plejánov, G., 69
 Plowden, F., 323
 Plutarco, 21, 78, 108, 111-112, 179-182, 185, 194, 199-200, 311
 — *Aristides*, 185
 — *Numa*, 200
 — *Rómulo*, 195, 199
 — *Solón*, 181, 311
 — *Teseo*, 179
- Pokora, T., 63
- Pokorny, J., 316
 Polibio, 205, 301
 Pollux, J., 172
 Powell, J. W., 106-107
 Prendergast, J. P., 321
 Prescott, W. H., 161
 Proyard, L. B., 305
 Pumphrey, R. J., 64
 Pynnar, N., 322
- Quatremère, E. M., 300
 Quintilio Varo, 189
- Renan, E., 321
 Resek, C., 58
 Revai, J., 12
 Riazanov, 50, 55, 57, 64, 69
 Ribeyro, J., 245, 320
 Richardson, J., 301
 Richelieu, A. J., 295
 Rickards, R., 322
 Rómulo, 21, 61, 111, 136, 186-187, 190, 193-196, 198-200
 Rosdolsky, R., 55
 Ross, W. D., 61
 Roth, H. L., 58
 Rousseau, J.-J., 58
 Rubel, M., 69
- Safronov, B. G., 58
 Sabagún, B. de, 165
 Sahlins, M., 67
 Saint-Simon, C. H., 8
 Salomón, 303
 Sartre, J.-P., 24
 Schaeffle, A., 8, 68
 Schmidt, P. W., 58
 Schoemann, G. F., 21, 176, 179, 184-185, 312-313
 Schoolcraft, H. R., 151, 306, 320
 Schütz, Ch. G., 206
 Schwarz, F. von, 58
 Scott, W., 274, 281
 Service, E., 67
 Shakespeare, W., 64, 317
 Short, C., 62, 311, 313-314, 316
 Skalnik, P., 63
 Skene, W. F., 269, 321
 Slane, A., 255
 Sleeman, W. H., 320
 Smith, A., 262
 Smith, W., 300

- Sohm, R., 1, 50-51, 53, 66, 69-70, 280-282, 291, 316, 321
 Solis, A. de, 161
 Solón, 21-22, 108, 111, 167, 170-171, 174, 177, 180-183, 186, 200, 205, 311
 Sorge, F. A., 66, 69
 Spencer, H., 7-8, 40, 59, 67
 Spenser, E., 35, 63, 251, 262, 265, 267, 272, 283, 315, 321
 Stanihurst, R., 267
 Stephen, F., 292
 Stern, B. J., 58, 311
 Stokes, W., 63, 251, 255, 274, 283
 Strange, W., 283-287
 Stubbs, W., 254, 259, 261
 Suetonio, 189, 192, 199
 Sullivan, W. K., 264-265, 269, 274-275
 Suriyagoda Unanse, 245
 Sybel, H. C. L., 321
- TÁCITO, C. C., 22, 25, 41, 60, 95, 173, 207-210, 280, 314
 Taine, H., 7
 Tanner, J., 306
 Tarquino Prisco, 187, 193, 196-197
 Taylor, C., 58
 Taylor, R., 308
 Taylor, W. C., 323
 Teignmouth, lord, 283
 Ternaux-Compans, H., 161
 Teseo, 16, 21, 55, 167, 177, 179-182, 200
 Tezozomoc, A. de, 162, 164
 Thirlwall, C., 170
 Thorner, D., 63
 Thorpe, B., 322
 Tito Tacio, 196
 Tocqueville, A. Ch. de, 256, 322
 Tōkei, F., 63
- Torcuato, A., 189
 Trebatius, 190
 Tremaux, P., 59
 Tulio, S., 125, 187, 190, 193, 195, 197, 198-202, 313
 Tulio Hostilio, 193, 196
 Tulio Tiro, 189
 Tylor, E. B., 1, 4-5, 14, 40, 55, 57-58, 66-67, 70, 74, 157, 274, 311, 319-320
 — *Primitive culture*, 274
 — *Researches into the early history of mankind*, 157, 311, 319
- Valentijn, F., 245, 320
 Vallancey, Ch., 266, 270
 Varga, Y., 63
 Varrón, M. T., 66, 187, 190, 276
 Veleyo Patérculo, 189, 199
 Vico, J. B., 24, 67
- Wachsmuth, E. W. G., 169, 173
 Walde, A., 314, 316
 Walker, M., 155
 Wallace, A. R., 7, 40
 Watson, J. F., 299
 Welskopf, Ch., 63
 Westermarck, E., 58
 White, A. D., 59
 White, L. A., 16, 18, 58
 Williams, Th., 306
 Wittfogel, K. A., 63
 Wright, A., 58, 91, 123, 311
- Young, A., 256
- Zasulič, V., 11, 30, 49-51, 63, 65, 70
 Žebelev, S. A., 60, 311
 Zuazo, A. de, 161